سلسلة نقد العقل التجديدى
فى الإسلام
الكتاب الثانى

المادية والليبرالية

د. هانى المرعشلى
كلية الآداب - جامعة طنطا

٢٠٠١
المكتب العلمى للنشر والتوزيع
ص.ب : ٢٨٤ - توزيع الابراهيمية - الاسكندرية

رقم الإيداع ٢٠٠١/٣٢٠٩
الترقيم الدولى 977-318-052-2


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــــداء

ـ إلى روحيهما ..

وقد فارقتا عالم «الوعى الزائف» إلى عالم «الوعى الحق»

إلى روح أبى الطاهرة..

أول مَنْ غرسَ فىَّ مكانة العقل العربى

إلى الروح العذب..

الشاعر.. مرسي جميل عزيز

رائد صياغة الوجدان العربى

إلى ملتقى العقل والوجدان..

زوجتي وأبنائي الأحباء
مي.. ومحمد.. وسارة..

مدخل تمهيدي

مدخـــــل:

مع كل إشراقة شمس نتلقى درس التاريخ، نفس الدرس الذى يلقيه علينا دون ملال أو كلال منذ الأزل: إن الصراع بين الذاتية والموضوعية، ومواجهة الأنا والآخر، وجدل العقل والعاطفة.... كل ذلك لم ولن ينتهى.

الأهواء والمصالح تعمل دومًا على فرض سطوتها، والنتيجة الحقيقية لذلك هى تغييب العقل وتزييف الوعى وتشويه الفكر والواقع على السواء.

ومع أن ماكيافيللى لم يستخدم مصطلح «أيديولوجية» على الإطلاق، إلا أن بعض عناصر المفهوم تظهر لديه، على سبيل المثال عندما يربط نزعة الأحكام الإنسانية بالأهواء والمصالح فهو يبدى دهشته وتعجبه من السبب الذى يجعل الناس دائمًا متحيزين فى نقد الحاضر، فيقول: «مع تغيير أهواء الناس، حتى لو ظلت ظروفهم كما هى، فإنه من غير الممكن أن تبدو الأشياء على ما هى عليه بالنسبة لهم، لأنه سيكون لديهم أهواء أخرى، ومصالح أخرى، ووجهات نظر أخرى، وبدلا من لوم الدهر، يجب عليهم إلقاء اللوم على أحكامهم الذاتية»[1].

---

(1) N. Machiavelli, Discourses, B. Crik (ed.), Penguin: 1970, p. 268, Quoted by, G. Larrain, The Concept of Ideology, p. 18.

ويرى بيكون أنه لا يمكن نجاح المعرفة القائمة على ملاحظة الطبيعة إلا إذا تخلصت من العوامل اللامعقولة التى تكتنف العقل البشرى، ومن الأوهام أو الأفكار الخاطئة التى تعترض الفهم الإنسانى وتعوقه عن بلوغ الحقيقة. ويحدد بيكون هذه الأوهام أو الأصنام كما يسميها - فى أربعة أصناف يسميها «أصنام العقل» وهى : «أصنام الجنس»، وهى ناشئة من طبيعة الإنسان، وتدور على تصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنسانى، فنتوهم لها غايات وعللاً غائية، «أصنام الكهف» وهى ناشئة من الطبيعة الفردية لكل إنسان، فإن الفردية بمثابة الكهف الأفلاطونى منه ننظر للعالم وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لونًا خاصًا. «أصنام السوق» وهى ناشئة من الألفاظ وتتكون طبقًا للحاجات العملية والتصورات العامية، فتسيطر على تصوراتنا للأشياء فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة. «أصنام المسرح» وهى تأتينا من النفوذ والتقديس الذى تتمتع به النظريات القديمة.

أصنام «الجنس» و«الكهف» كلاهما فطرى، لا يمكن التخلص منهما، ويتم التسليم بهما، وهما يعملان باستقلال خلال عملية المعرفة والإدراك، بما يجعل الفهم الإنسانى يماثل المرآة المحدبة «سطحها وتحدبها يغير أشعة الأشياء» أى أنهما يؤثران على الفهم الإنسانى بطريقة تشوهه وتمحى شكله وتجعله باهتًا بلا ملامح

محددة[٢]. والتشويه الناتج عن أصنام «الجنس» له أساسه فى الطبيعة الإنسانية ذاتها، ولذلك تصير هذه شائعة ومنتشرة بين بنى الإنسان، أما الأخطاء الناجمة عن أصنام «الكهف» فمصدرها هو الطابع الفردى الخاص بكل إنسان، كما تحدده شخصيته وتربيته وتعليمه وميوله العامة[٣].

ومن بين أصنام «الجنس» ثمة وهمان لهما أهمية خاصة:

- الوهم الأول يتمثل فى الاتجاه الطبيعى لتقبل تلك القضايا التى ترسخت فى فترة ما وثبتت أقدامها، دون القيام بأى فحص نقدى لها.

- الوهم الآخر الجدير بالذكر، من بين أصنام «الجنس»، هو تأثير الأهواء والرغبات الخاصة، ففى رأى بيكون أن الفهم الإنسانى لا يمكن اختزاله أورده إلى محتوياته العقلية - يريد أن يقول بأنه ليس واضحًا - لأنه يتحدد ويتشكل أيضًا بالمشاعر والأهواء والميول التى تفسده وتشوهه[٤].

هذا التقدير السلبي لتأثير المشاعر والأهواء والانفعالات على

(2) F. Bacon, The New Organon and Related Writings, O. Piest (ed.), Liberal Arts Press, New York, 1960, Book 1, Aphorsim XLI, p. 49, Quoted by, G. Larrain, The Concept of Ideology, op cit., p. 20.

(3) Loc.cit.

(4) Bacon. Aphroism XLIX p 50

الفهم الإنسانى كان له تأثيراً قوياً على التصور الحديث للعلم.

ومن هنا ينبغى أن نعاود قراءة تراثنا قراءة جديدة، نحاول الابتعاد عن التحيز والأهواء والميول، بقدر محاولتنا الاقتراب من الحياد والموضوعية.

وينبغى على الباحث فى فكرنا العربى أن يكون على وعى كامل ودقيق بالوضعية الحقيقية للفكر العربى فى الوقت الحالى، أعنى الوعى بإشكالية هذا الفكر وحلها.

أما الإشكالية فهى: الأزمة المعرفية.

وأما الحل فيكمن فى : المواجهة المعرفية.

الأزمة المعرفية هى تلك الأزمة التى يعانيها الباحث فور بداية بحثه حين يصطدم بالطبيعة المعرفية الثابتة لبنية الوعى التقليدى، والعوائق التى تعترض طريق مناقشة كيفية تكون هذه البنية، ويفاجأ بأن مكوناتها الفكرية تكتسب سمات القداسة والثبات العقائدى عبر التكرار والترديد الدائم لها على وتيرة واحدة ومنوال ثابت، فى محاولة جاهدة لتزييف الوعى. وهنا تكون محاولة الاقتراب التحليلى منها مساسًا بقداستها وثباتها، تؤدى بالضرورة إلى الاصطدام الهائل والمواجهة العنيفة مع الأنصار التقليديين الذين يكتسبون مواقعهم المؤثرة بالتستر خلف حصون الدفاع عن الفكر العقائدى والكيان الاجتماعى ضد الأفكار الحديثة والوافدة التى تحاول هدمه.

وتكون النتيجة الحتمية لهذا الصدام هى «اغتيال العقل»، بصورة تتجاوز الاغتيال المجازى النظرى، إلى اغتيال حقيقى فعلى لأى عقل مجدد.

وهنا تكون المواجهة المعرفية هى السبيل الوحيد المتاح لحل هذه الإشكالية، وهى على وجه التحديد الحفر المعرفى فى أعماق مكونات هذا الوعى التقليدى، وانتهاج البحث التحليلى النقدى للأفكار والمسلمات المطروحة للكشف عن جذورها وفحص دلالتها فى ضوء تكونها التاريخى والاجتماعى، مما يستبعد بها عن مناطق التقديس والتحريم، ويردها إلى أصولها باعتبارها مجرد أفكار وليست عقائد، بما يؤدى إلى إمكان مواجهتها ومناقشتها على أرضية عقلية علمية.

انطلاقًا من كل ما سبق، حاولت فى هذه الدراسة قراءة نص «رسالة الرد على الدهريين» قراءة جديدة، وعلى وجه التحديد قراءة أيديولوجية، أى قراءة تركز على البعد الأيديولوجى، تهتم بالعلاقة الإشكالية للنص وصاحبه بسياقه التاريخى والسياسى والاجتماعى والعقائدى والثقافى.

ولا أدعى أننى بهذا قد قلت الكلمة النهائية فى هذا البحث، فقط أزعم أننى قد قدمت رؤية جديدة قد تحوز ـ أو لا تحوز ـ الاتفاق.

والله ولى التوفيق؛

الإسكندرية فى ١٩٩٧

د. هاني المرعشلي

الفصل الأول

رسالة الرد علي الدهريين

مدخل عام

- تمهيد.
- الخلفية.. والدافع إلى كتابتها.
- إطلالة موجزة على أفكارة الرسالة:
  * أضرار المذهب الطبيعى على المجتمع.
  * ضرورة الدين للمجتمع .
  * الدين الإسلامى وتميزه.

تمهيد:

لم تشرق شمس القرن التاسع عشر حتى برز العلم من ثنايا الفكر الإنسانى بمستكشفات راح ذوو العلم يبالغون فى قيمتها مبالغة جرتهم إلى القول بأن مغاليق الوجود قد فتحت أمام العقل من طريق العلم، وأن الإنسان لا محالة دالف بقدمه يوماً إلى حدود المعرفة المطلقة التى استغلقت عليه القرون الطوال، وأنه سوف يصل إلى حل رموز الكون وأسرار الوجود فى أقرب حين.

إذ ذاك ساد الاعتقاد بأنه ليس أمام الإنسان من طريق يوصله إلى ذلك سوى الركون إلى الطريقة العلمية يستدر وحيها فتنفحه بما يحل به معضلات الحياة وأسرارها. ولقد ظلت هذه الفكرة ذات أثر بين فى كل ما أخرج الفكر خلال القرن التاسع عشر من منتجات، ولا تزال ذات أثر كبير فى عقول بعض الباحثين فى هذا العصر، إذ طالما يسمع طلاب الفلسفة ودارسو الدين بأن طريقتهم التى يعكفون عليها فى تفسير حقائق الحياة طريقة «غير علمية»، وأن ليس لشىء فى العالم من حق فى الوصول إلى ذلك المدى القصى من المعرفة سوى العلم.

على أن القرن التاسع عشر لم يشرف على الختام، حتى شيعه العلماء بعدة اكتشافات خطيرة فى الفيزياء والتاريخ الطبيعى والكيمياء، غير أن أعظم استكشاف وصل إليه العقل البشرى خلال

القرن التاسع عشر كان في توجيه الأنظار إلى أن للعلم حداً يقف عنده ولا يتخطاه. هنالك ترك العلم ادعاءه بحق التفرد بالوجود والتسلط وحده على كفاءات العقل البشرى، إذ وضح لأهل العلم أن وظيفة العلم وظيفة وصفية تنحصر فقط في «وصف» حقائق الكون، لأن العلم يتناول معرفة الظاهرات واثارها وعلاقة بعضها ببعض، وأن مهمته بعيدة عن تفسير كنه الأشياء أو الماهيات.

في إطار تقدير دور العلم واثاره الاجتماعية برز الاعتقاد في الفكرة القائلة بأن التطور الاجتماعي تحكمه قوانين عامة تماثل تلك القائمة في العلوم الطبيعية، وساعد على قبول هذه الفكرة انتشار الآراء الداروينية التي اعتبرت في مجملها نظرية العصر، فقد ارتبطت الداروينية بالعلم على أساس أنها أخضعت تطور البشرية للتحليل العلمي(٥). وأخذ عديد من الباحثين يتقبلون ما سمي بالنظرة الداروينية للحياة والمجتمع، وليس في ذلك مبعث غرابةفقد احتلت الداروينية مكانة متميزة في الفكر الأوروبي خلال هذه الفترة، ففي القرن التاسع عشر أصبح المفكرون الأوروبيون أكثر اهتماماً بعملية

---

(٥) حول الداروينية ، يمكن لمن يرغب مزيداً من التفصيل أن ينظر على سبيل المثال: المقتطف، مجلد ٧، عددا (يونيو ١٨٨٢)، ص ٢-٤، مجلد ٣٠؛ عدد ١٢ (ديسمبر ١٩٠٥)، ص ١٠٠٥-١٠١٥؛ انظر أيضاً الهلال، مجلد ١٥ عدد ٨ مايو ١٩١١، ص ٤٦٥-٤٧٠

التطور الإنساني وبالمراحل المتعاقبة التي مرت بها الإنسانية حتى وصلت إلى تلك المرحلة من تطورها، وذاع بين الكتاب خلال هذه الفترة كلمات. وألفاظ مثل أصول ومراحل وتقدم وتطور وتنمية وتغير وتحول، وشارك داروين معاصريه استخدام هذه التعبيرات وكانت نظريته إضافة غنية لأحد التيارات الرئيسية في الفكر الأوروبي. وسرعان ما اجتذبت الآثار الأخلاقية والاجتماعية لآراء داروين انتباه عدد متزايد من الفلاسفة الأوروبيين، وبدأ أساتذة الاجتماع والتاريخ والاقتصاد والسياسة في التساؤل عن دلالة الأفكار الداروينية وآثارها على الظواهر التي يدرسها كل في تخصصه[٦].

والذي يهمنا هو كيف قوبلت هذه الأفكار الغربية الحديثة عند مفكرينا، بما يعكس مواقع الصدام بين ثقافة العصر من جهة، وثقافة التراث من جهة أخرى، في موقف يمكننا ـ إلى حد ما ـ أن نعده انعكاسًا للمعركة الفكرية التي نشبت آنئذ ـ خاصة في مصر ـ ودارت رحاها بين نظرية التطور الداروينية في علم البيولوجيا،

(٦) للمزيد حول أثر داروين على الفكر المعاصر:

J. Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy , (New York, 1910), pp. 1-19; G. H. Parkinson, C. Darwin's Influence on Religion and Politics of the Present Day (Unpublished ph. D. Dissertation Submmited to the University of Chicago, 1992; S.A. Barnett, ed., A Century of Darwinism , (London, 1958).

والمذهب المادى فى الفلسفة من جهة، وبين المناصرين لإحياء العقيدة الدينية من جهة أخرى(٧)، على اعتبار من هؤلاء أن ثمة تناقضاً بين هذه العقيدة وبين ما جاءت به نظرية التطور وما جاء به المذهب المادى.

وإن هذا الموقف بطرفيه، ليتمثل ـ كما يرى البعض ـ فى كتاب «الرد على الدهريين» لجمال الدين الأفغانى(٨).

(٧) انظر فى تفصيل ذلك: د. زكى نجيب محمود ، فلسفة وفن، ط١ ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٧-٩. وأيضاً: لنفس المؤلف، وجهة نظر، ط١ ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٩-١٣.

(٨) د. زكى نجيب محمود، هموم المثقفين، ط١ ، دار الشروق، بيروت ١٩٨١ ، ص ١٠٩.

«رسالة الرد على الدهريين» والمذهب الطبيعي

الخلفية.. والدافع إلى كتابتها:

في ١٩ محرم سنة ١٢٩٨هـ، أرسل «مولاى محمد واصل» مدرس الفنون الرياضية في مدرسة الأعزة بمدينة حيدر آباد الدكن من بلاد الهند، خطاباً إلى جمال الدين يستفسر منه عن حقيقة المذهب الذى أخذ يشيع في الناس : «يقرع آذاننا في هذه الأيام صوت «نيتشر - نيتشر». ولا تخلو بلدة من جماعة يلقبون بلقب «نيشرى». ولقد سألت أكثر من لاقيت من هذه الطائفة ما حقيقة النيتشرية؟ وفي أى وقت كان ظهور النيتشريين؟... وهل طريقهم تنافى الدين المطلق؟... ولكن لم يفدنى أحد منهم عما سألت بجواب شاف كاف، ولهذا ألتمس من جنابكم العالى أن تشرحوا حقيقة النيتشرية والنيتشريين بتفصيل ينفع الغلة ويشفى العلة والسلام».

فكانت تلك الرسالة هى جواب السيد جمال الدين على السؤال، كتبها السد باللغة الفارسية، ونقلها إلى اللغة العربية الشيخ محمد عبده بمساعدة «عارف أفندى أبى تراب» الأفغانى تابع السيد جمال الدين الخاص. وطبعت الرسالة في بيروت سنة ١٣٠٣هـ.

ولكن... من هم هؤلا الدهريون الذين يرد عليهم جمال الدين؟

ما معنى كلمة «نيتشر»؟
ما الدافع لكتابة الرسالة؟
إن موقف جمال الدين ذاته يكاد يوحي بالغموض...

فعلى الرغم من أنه صريح في تحديد من سماهم جماعة الدهريين في الهند وغايتهم من نشر هذا المذهب بين المسلمين. وخطورة هذا المذهب على الإسلام في نظره ـ وإن كان تحدياً للدين من حيث هو دين ـ أن الذين يدعون إليه في الهند «لبسوا ثوب المسلم» وقصدوا إلى إضعاف المسلم بالذات في عقيدته[٩].

على الرغم من أنه صريح فيما ذكرناه عنه في تحديد الدهريين، إلا أنه كان قد ذكر في موضع آخر ـ سابق على هذا ـ بأنه لا يقصد توجيه الرد إلى هذه الجماعة، ولا إلى التشنيع عليهم، وإنما قصده إحقاق الحق في ذاته فقط... يقول في «رسالة الرد على الدهريين» نفسها:

«ولا يظنن ظان أنا نقصد من مقالنا هذا تشنيعًا بهؤلاء الطبيعيين في الهند.. كلا! إن هؤلاء لا نصيب لهم من العلم ولا من الإنسانية، فهم بعيدون من مواقع الخطاب، ساقطون من منزلة اللوم والاعتراض.. وإنما غرضنا الأصلي إعلان الحق وإظهار الواقع»!![١٠]

---

(٩) العروة الوثقى، ص ٤٧٢-٤٧٧.
(١٠) الرد على الدهريين، ص ٢٨ ٢٩

وإذا كان هذا هو موقف جمال الدين نفسه، فهو يكاد ينعكس أيضًا على آراء الدارسين في محاولتهم تحديد المقصود بـ «الدهريين»..

فجمال الدين كتب« رسالة الرد على الدهريين» لنقض مذهب المصلح التجديدي الهندي سيد أحمد خان (١٨١٧–١٨٩٨م) المتأثر ببعض الأفكار الطبيعية الداروينية[١١]..

وعلى الرغم من أنه يوجه سهامه الكلامية، في هذه الرسالة، ضد «النتشرية» (الفلسفة الطبيعية) الانتقائية التي أخذ بها سيد أحمد خان ـ وكان قد التقى به أثناء زيارته إلى الهند سنة ١٨٧٩[١٢] ـ فقد كان يقصد إلى ما هو أبعد من ذلك. فمن بين الماديين أو «الدهريين» الذين تعمد مهاجمتهم ديموقريطس وداروين، بدعوى إنكارهما لوجود الله تصريحًا أو تلميحًا[١٣].

ومن الغريب أن «الطبيعيين» أو الدهريين الذين يهاجمهم

---

(١١) د. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ١٩٣٠–١٩٧٠، (سلسلة عالم المعرفة)، العدد ٣٥، نوفمبر ١٩٨٠، الكويت، ص ١٦.

(١٢) راجع في ذلك : العروة الوثقى، ص ٣٨٤. وقارن:
Gibb Modern Trends in Islam, p. 58.

(13) Majd Fakhry, A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, New York, and London, 1970, p. 405.

جمال الدين هم الفوضويون والاشتراكيون والأوروبيون وأسلافهم من المفكرين المتحررين الذين نشطوا في فرنسا قبيل الثورة الكبرى. ومع أنه يذكر في «العروة الوثقى» أنه قصد إلى الرد على «النتشريين» الهنديين، فهو لا يذكرهم بالاسم في صلب الكتاب «رسالة الرد على الدهريين»(١٤).

قد يبدو إذن أن الدهريين الذين يرد عليهم جمال الدين برسالته هذه هم أصحاب الفلسفة المادية التي أخذت تتناثر أنباؤها حينئذ(١٥). وربما كانت محاولة جمال الدين لتحديد جماعة الدهريين، وتصوره لمفهوم كلمة «نيتشر» في أحاديثه الأخيرة، على ما يذكر عبد القادر المغربي(١٦)، مما يؤيد الرأي الأخير لحد ما. يقول المغربي:

«... وقد سألنا السيد الأفغاني في بعض جلساتنا إليه عن السبب في تأليف هذه الرسالة التي اشتهرت بأنها رد على النيتشريين ومن هم هؤلاء النيتشريون؟ فقال:

إن كثيرين من مسلمي الهند تلوثوا بهذه البدعة التي بثها الإنكليز في بلادهم من حيث أنهم - أي الإنجليز - رأوها أقرب وسيلة للوصول إلى غرضهم. وتأييد سلطانهم في الهند.

(14) Majid Fakhry, op.cit., p. 407.

(١٥) د. زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مرجع سابق، ص ١٠٩-١١٠.

(١٦) يلاحظ عن ذكريات المغربي أنها تتحدث عن الفترة خلال: ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م. انظر: عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، (اقرأ) العدد ٦٨، ط٢، دار المعارف بمصر، د.ت، ص٢٦.

وجد الإنجليز أن الديانة الإسلامية تطلب من أتباعها أن يكونوا أصحاب الشوكة والسلطان في أوطانهم. ولاحظوا أن ذلك هو طبيعة الإسلام التي لا يمكن انسلاخه عنها، ولا انتزاعها من فطرة أبنائه. ففكروا في أمر يضعف أثر هذه العقيدة في نفوسهم فرأوا أن أقرب طريق إلى نيل مرادهم هو نشر التعطيل بين المسلمين وأن الدعوة إليه أنفذ إلى قلوبهم من الدعوة إلى التثليث. والتعطيل الذى هو الإلحاد يسمى بالإنجليزية «نيتشر» أو Nature ففتحوا مدرسة عظمى لنشر تعاليم النيتشرية وبث مبادئها في نفوس النشئ لمسلم...»[١٧].

وتوضح لنا خلفية الرسالة ـ في رأينا ـ من حيث ظروف كتاباتها، أن الدافع لكتابتها ـ على خلاف ما هو شائع ـ إنما كان دافعاً سياسياً بالدرجة الأولى، كما سيتضح.

فقد أراد الإنجليز القضاء على خصائص القومية الهندية لدى المسلمين في بلاد الهند، ورغبوا في صرفهم عن الحضارة والثقافة الإسلاميتين، وبهذا يتحقق لهم هدف استعماري له قيمته، وهو استقرار الحكم الإنجليزى إلى ما شاء الله. وحاولوا في البداية التبشير بالدين المسيحي، وأخذوا إلى جانب ذلك يحاربون المسلمين في أساليب عيشهم، فأثقلوا عليهم، ومنعوهم من الوظائف العامة،

---

(١٧) انظر: عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، مرجع سابق، ص ٧٠-٧١.

ووضعوا أيديهم على أوقافهم التى كانت مخصصة للمساجد والمدارس، حتى يجهلوا كل شىء عن عقائدهم، ولكنهم فشلوا فيما كانوا يهدفون إليه.

لذلك رأى الإنجليز أن يتخذوا سبيلا ملتوية تنتهى بهم إلى ما يريدون، فشجعوا نشر الأفكار الإلحادية فى ثوب العلم الحديث، على غرار ما حدث فى بعض الأقطار الأخرى التى وقعت فى حوزتهم فيما بعد. فساعدوا على نشر مذهب «داروين»، وجعلوه أساسًا لمذهب مادى إلحادى، يعرف باسم المذهب الطبيعى أو «النيتشرى» نسبة إلى «نيتشر» باللغة الإنجليزية ومعناها «الطبيعة»...

ويتلخص هذا المذهب فى أن المادة هى كل شىء، وأنها قديمة، وأنه يمكن تفسير كل الظواهر فى الكون عن طريق الأسباب المادية، كما يمكن تفسير الحياة والظواهر النفسية والاجتماعية والأخلاقية ببعض الظروف والعوامل الطبيعية.

ومن الواضح أن هذا المذهب يقود رأسًا إلى القول بقدم العالم وعدم فنائه، ويتبع ذلك أن ينكر المؤمن به وجود الله أو الخالق. ومن هنا يتدرج بطبيعة الأمر، إلى إنكار النبوات والرسالات، ومنها الرسالة المحمدية التى أراد المستعمر الإنجليزى تشكيك المسلمين فيها بهذه الآراء العلمية المظهر[١٨]، ويقول جمال الدين فى «العروة الوثقى» إن

(١٨) انظر فى تفصيل ذلك: د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته، ص ٤٩-٥٥.

أكبر دعاة هذا المذهب كان أحد مسلمي الهند، وهو أحمد خان بهادور[١٩]. ولما وجد الإنجليز أنه قد بدأ ينجح في التفرقة بين المسلمين كرّموه، وساعدوه على فتح مدرسته التي ظنّوا أنها ستكون أفضل وسيلة لاصطياد أولاد المسلمين لتربيتهم على الإلحاد.

لاحظ جمال الدين ـ أثناء وحدته في حيدر آباد الدكن[٢٠] ـ أن حركة أحمد خان قد انتشرت، وأن أصحابها تزايدوا... وان أحمد خان قد أخذ عن الوهّابيين بعض آرائهم في مقاطعة الأضرحة، وكل البدع التي عرفها غيرهم من المسلمين، وكان هذا لا غبار عليه في نظر جمال الدين، ولكن الشيء الذى لم يستطع أن يطيقه، أو أن يهضمه، هو أن الزعيم الهندى ما كاد يصل إلى الهند حتى أعلن حبه لإنجلترا وثقته في أخلاقها.. وقال بأنه يؤمن بالحضارة الغربية، كما تبدى في إنجلترا بالذات.. ثم أخذ يدعو إلى محاكاة الدولة المستعمرة في نظمها التعليمية، وفي نظمها الدستورية.. وفي كل شيء... وكان يدعو إلى ذلك علنية، وفي تلك الدعوة ما فيها من دعاية ضمنية لإنجلترا.

وقد أنشأ كلية «عليكرة» في الهند لتخريج فوج من الطلبة لا

(١٩) العروة الوثقى، ص ٤٩٠-٤٩١.

(٢٠) غادر جمال الدين ميناء السويس ـ منفيًا من مصر ـ في ٢٢ أغسطس سنة ١٨٧٩ على سفينة متجهة إلى بومباى، وقد أقام بالهند ثلاث سنوات ، ألف في خلالها رسالته في الرد على الدهريين.

يعتمدون على طبيعة أرسطو، ولا فلسفات ابن سينا، ولا جبر عمر الخيام.. ولا كيمياء جبار بن حيان..فإن كل هذه المعارف لا تصلح للتدريس ـ في نظر أحمد خان ـ إلا من الناحية التاريخية.

وقد أثارت هذه الدعوة المنتشرة خواطر جمال الدين، بل وقرن بينها وبين دعوة الطبيعيين، ودعوى داروين، وكل المذاهب «المادية» إذ اعتبرها كلها تخريبًا مقصودًا ينظمه الاستعمار البريطاني للقضاء على الشعوب الإسلامية بعد استلاب روحها وطاقاتها... وأراد جمال الدين أن يرد على الخونة ولكن الخونة في هذه المعركة كانوا يختفون وراء أقنعة زائفة... تظهرهم بمظهر الذين لا يشتغلون بالسياسة.

أثار كل ذلك جمال الدين، فقرر أن يفعل شيئًا يكافح به هذه المبادئ الاستعمارية المخربة، فقد رأى أن النتشرية والداروينية، هي والمبادئ التي تخرج من جامعة «عليكرة» سواء.. كلاهما من صنع الإنجليز، وفي إطار هذه المكافحة من جهة، والرد على سؤال «مولاى محمد واصل» من جهة أخرى، عكف على كتابة رسالته في الرد على الدهريين.

والذي يهمنا أن نخرج به من ذلك، هو أن ثمة خلفية سياسية تقف خلف الرسالة، وأن الدافع لكتابتها كان دافعًا سياسيًا بالدرجة الأولى...

فلئن كان جمال الدين قد كتب رسالته ليرّد على حركة أحمد خان، ونقض مذهبه التجديدى المتأثر ببعض الأفكار الطبيعية الداروينية ـ وهذا هو الشائع والمتوارد فى معظم الدراسات ـ فإنما الأهم من ذلك فى نظر جمال الدين هو الرد على الإنجليز، لأنهم كانوا يساندون دعوته وجامعة «عليكرة» فالإنجليز هم الذين بثُّوا هذه البدعة فى الهند، لذا وجب محاربتهم(٢١).

إطلالة موجزة على أفكار الرسالة:

يتضمن رد جمال الدين على الدهريين ثلاثة أمور:

(أ) خطر انتشار المذهب الطبيعى على المجتمع.

(ب) ضرورة الدين للمجتمع.

(ج) مزية الإسلام كعقيدة ودين على الأديان الأخرى.

(أ) أضرار المذهب الطبيعى على المجتمع:

يوضح جمال الدين أضرار المذهب الطبيعى المادى على المجتمع، بذكر أمثلة من تاريخ الجماعات المختلفة، التى سيطر عليها المذهب الطبيعى المادى فى فترة من تاريخ حياتها قديماً وحديثاً،

---

(٢١) انظر تفصيلا لذلك كله فى : د. محمد جابر الأنصارى، تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى، ص ٤١٦ ؛ فتحى الرملى، البركان الثائر : جمال الدين الأفغانى، ص ٩٤-٩٩ ؛ د. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة، ص ٧٦-٧٧ ؛ د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى: حياته وفلسفته، ص ٤٩-٥٤.

ويرى أن المذهب الطبيعي قد برز في صور متعددة على النحو التالي:

ـ مذهب «أبيقور» : في الشعب الإغريقي[٢٢]

ـ مذهب «مزدك» : في الشعب الفارسي[٢٣].

ـ مذهب «الباطنية» في الجماعة الإسلامية[٢٤].

ـ مذهب «فولتير، وروسو» : في الشعب الفرنسي[٢٥].

ـ مذهب «العصر الجديد» : في تركيا[٢٦].

ـ مذهب «الاشتراكية، القومية، الاجتماعية» في أوروبا، وبخاصة في الشعب الروسي[٢٧].

ـ مذهب «المورمان» : في أمريكا[٢٨].

وهذا مع تحديد المصطلحات بمفهوم جمال الدين[٢٩].

(ب) ضرورة الدين للمجتمع:

يرى جمال الدين أن العقيدة الدينية ـ كعقيدة، تكفل للمجتمع الإنساني ثلاثة عناصر رئيسية:

(٢٢) الرد على الدهريين، ص ٥٠–٥٤.

(٢٣) الرد على الدهريين، ص ٥٤–٥٧.

(٢٤) الرد على الدهريين، ص ٥٨–٦٣.

(٢٥) الرد على الدهريين، ص ٦٣–٦٥.

(٢٦) الرد على الدهريين، ص ٦٦.

(٢٧) الرد على الدهريين، ص ٦٧–٦٨.

(٢٨) الرد على الدهريين، ص ٦٩.

(٢٩) يلاحظ هنا أن جمال الدين كان يطلق «الاشتراكية» على الشيوعية، و«الاجتماعية» على "الاشـ [illegible]".

- الحياء: الغريزة التى تحصنهم من ارتكاب القبائح، وتحملهم على التوبة.

- الأمانة: وهى الغريزة التى لا يقوم بناء اجتماعى سليم إلا بها.

- الصدق: الذى يستحيل قيام الاجتماع البشرى بدونه.

ويفيض فى شرح هذه العناصر، وضرورتها للسلوك المستقيم فى المجتمع... مرة عن قيمتها فى نفسها، وأخرى فى بيان أن المذهب الطبيعى لا يجتمع معها، فضلا عن أن يكلفها.. يقول:

«إن وهم الدهرى لا يجتمع مع فضيلة الأمانة، والصدق، وشرف الهمة، وكمال الرجولة، وذلك لأن الإنسان له شهوات لا تحد...

وأن الطبيعة لم تحدد طريقًا معينًا لتحصيل هذه الشهوات، فطريقها:

- إما بالسيف والقوة: وهذا يفضى إلى سفك الدماء والتخريب.

- واما شرف النفس: وشرف النفس محدود بالعرف والعادة، ولسى له مقياس عام.

- وإما الحكومة: وهى لا تعرف إلا الاعتداءات الواضحة، أما المفاسد المموهة فلا تعرفها... على أن رجالها قد يكونون أيضًا من المفسدين.

- وإما الاعتقاد بمدبر الكون وبأنه مالك الجزاء في الحياة الأبدية، وذلك هو المتعين...[٣٠].

ويعقب بعد ذلك بقوله:

«فتبين مما قررنا أن الدين - وإن انحطت درجته بين الأديان وهي أساسه فهو أفضل من طريق الدهريين، وأحسن با لمدنية ونظام الجماعة الإنسانية، وأجمل أثراً في عقد روابط المعاملات، بل في كل شأن يفيد المجتمع الإنساني، وكل ترق بشرى إلى أية درجة من درجات السعادة في هذه الحياة الأولى. فلم تبق ريبة في أن الدين هو السبب الفردى لسعادة الإنسان. فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق، ولم يخلطه أباطيل من يزعمونه، ولا يعرفونه، أن يكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل»[٣١].

(ج) الدين الإسلامي:

يتحدث بعد ذلك عن الدين الإسلامي ومزيته فيقول:

إنه في مقدمة الأديان من حيث حاجة البشرية إليه، لأن له مزايا ليست متوافرة في دين آخر...

أولا - صقل العقول بصقال «التوحيد» وتطهيرها من لوث

---

(٣٠) الرد على الدهريين، ملخصاً من صفحات ٧١-٨٠.

(٣١) المرجع السابق، ص ٨٢-٨٣.

الأوهام؛ وذلك يحول دون اعتقاد أن كائنًا من الكائنات له تأثير نفع أو ضر، كما يحول دون اعتقاد أن الله يظهر بلباس البشر أو حيوان آخر، أو أن تلك الذات المقدسة نالت شديد الألم لمصلحة أحد من الخلق... كما توجد تلك الأوهام فى ديانات براهما فى الهند، وبوذا فى الصين، وزرادشت فى بقايا الفارسيين.

ثانيًا ـ محق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف؛ وقرر المزايا البشرية على قاعدة الكمال العقلى والنفسى لا غير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة.

وقد لا نجد من الأديان ما يجمع أطراف هذه القاعدة: فالبرهمية قسمت الناس إلى طبقات، واليهودية فضلت شعب إسرائيل على بقية الشعوب.

ثالثًا ـ جعل العقيدة قائمة على الإقناع، لا على التقليد واتباع ما كان عليه الآباء.

والدين الإسلامى كلما خاطب العقل، ويكاد يكون منفردًا بتقريع المعتقدين بلا دليل، وتوبيخ المتبعين للظنون.

رابعًا ـ نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم؛ وأقام المؤدب الآمر

بالمعروف والناهي عن المنكر ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾، ﴿فلولا نفرَ من كل فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقّهوا في الدين، ولِيُنْذِروا قومَهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾.

فإن قال قائل: إن كانت الديانة الإسلامية على ما بينت، فما بال المسلمين على ما ترى من الحال السيئة والشأن المحزن؟؟ فجوابه: إن المسلمين كانوا كما كانوا، وبلغوا بدينهم، ما بلغوا، والعالم يشهد. واكتفى الآن من القول بهذا النص الشريف: ﴿إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

الفصل الثاني
المذهب المادي كما يتبدي في الرسالة
نظرة تحليلية

- منهج الرسالة.
- موقف جمال الدين الأفغانى من المذهب المادى (فلاسفة اليونان ـ داروين ومذهب التطور)

أولا ـ الشق العلمى الطبيعى:

- تفسير نشأة الحياة، ومشكلة أصل الأنواع بين القدم والحدوث.
- القائلون بالاتفاق والصدفة، وقدم الأنواع.
- القائلون بحدوث الأنواع.
- آراء داروين ونقدها.
- نقد فكرة المادة الحية لدى بعض الماديين المحدثين.

ثانيا ـ الشق السياسى والاجتماعى:

- الأخلاق.
- الاشتراكية.
- ڤولتير وروسو.
- الثورة الفرنسية.
- داروين.

نحاول هنا إلقاء نظرة تحليلية فاحصة على رسالة الرد على الدهريين، وموقف جمال الدين من المذهب المادى فيها..

أولا ـ بصدد منهج الرسالة:

حاول جمال الدين فى رسالته هذه، تحليل العوامل الدينية والخلقية الفاعلة فى نشوء الأمم وانحطاطها، ولقد مرَّ بنا من قبل غرابة موقفه بصدد الدهريين[٣٣] الذين يخاطبهم، فعلى الرغم من أنه يذكر فى «العروة الوثقى» أنه يهدف إلى الرد على «النتشريين» الهنديين، فهو لا يذكرهم بالتحديد فى صلب الرسالة.

والاستنتاج البديهى من ذلك، هو أن جمال الدين أراد دحض النزعة «الطبيعية» كنظرية عامة، والتدليل من خلال ذلك على أن موقف «النتشريين» موقف متهافت نظريا[٣٤].

وفى رأى البعض، أنه قد عالج مسألة علمية ـ هى نظرية التطور ـ بغير العلم، إلا أنه كان يحتكم فى كل خطوة إلى ما ظن أنه حجة عقلية[٣٥].

لكن جمال الدين لن يعنى بنظرية التطور الداروينية فقط، وإن كانت هى الأساس، أنه سيعنى ببيان فساد المذهب المادى بصفة

---

(٣٣) انظر: الرد على الدهريين، ص ٨٥-٩٣.

(34) Majid Fakhry, op.cit., p. 407.

(٣٥) د. زكى نجيب محمود، فلسفة وفن، مرجع سابق، ص ٨.

عامة. وسيعتمد منهجه في ذلك على نوعين من الأدلة: يضم أحدهما الأدلة العقلية التي سيبطل بها حجج الماديين، والآخر يختص بالأدلة أو الشواهد التاريخية التي تبين لنا أن هناك جماعة من الناس اتجهوا منذ العصر القديم إلى إنكار الألوهية، وحاولوا هدم الأديان، لرغبتهم في التحلل من القواعد والمبادئ الأخلاقية.

ومن يستعرض آراء جمال الدين في نقد المذهب المادي، يمكنه أن يرى كيف أنه يجمع في أحيان كثيرة، بين هذين النوعين من الأدلة[٣٦].

ثانيا ـ موقفه بصدد المذهب المادي:

لن نلتزم المنهج الذي تبعه جمال الدين في عرض المذاهب المادية، من حيث ابتدائه بعرض المذهب الطبيعي في العصر الحديث، لكي يرينا أنه ليس بالمذهب المبتكر الأصيل... كما ولن نلتزم بمنهج أستاذنا المرحوم د. محمود قاسم ـ وإن كنا سنعتمد على مادته أحيانًا ـ من حيث اهتمامه ببيان كيف عبرت فكرة الإلحاد مختلف العصور حتى انتهت إلى أواخر القرن التاسع عشر أي العصر الذي عاش فيه جمال الدين، فأتبع لذلك استعراضًا تاريخيًا للمذهب المادي في العصر القديم، ثم في العصور الوسطى، ثم في العصور الحديثة[٣٧].

(٣٦) د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغاني، حياته وفلسفته، مرجع سابق، ص١٠٩.
(٣٧) هذا في كتابه سالف الذكر

وقد رأيت أنه من الأفضل ضم شتات المذهب المادى فى الرسالة ضمن إطارين محددين، واستعراض موقف جمال الدين من كل منهما استعراضاً أفقياً بطول الرسالة.. وذلك فى إطار يضم الجوانب العلمية والطبيعية من المذهب المادى، وآخر يضم الجوانب الفلسفية الاجتماعية والسياسية من هذا المذهب.

أولا ـ الشق العلمي الطبيعي:

تجدر الإشارة أولا إلى ما نقصده بالعلمي، والطبيعي هنا، أو بمعنى أدق إلى تحديد ما يعنى به جمال الدين فى رسالته بالجانب العلمي، والجانب الطبيعي..

الواضح أن ما يعنى جمال الدين من الشق العلمي، إنما يتمثل فى النزعة التطورية لدى داروين، وما ترتب عليها من نتائج فى رأى جمال الدين..

أما فيما يختص بالجانب الطبيعي، فيبدو أن جمال الدين كان يعنى «المذهب الطبيعي» الفلسفي Naturalism لأن قضية الدين كعقيدة، هى الشغل الشاغل لجمال الدين هنا، وربما يكمن فى هذا الدافع إلى اقتران اسم جمال الدين بالمذهب الطبيعي، من حيث مضمونه، وموقف جمال الدين منه[٣٨].

ويؤكد جمال الدين نفسه ذلك فى مفتتح رسالته، فى رده على خطاب «مولاى محمد واصل» قائلا:

---

(٣٨) يقول المعجم: «مذهب طبيعي:
(أ) بوجه عام، مذهب يرد الأشياء إلى الطبيعة وحدها، فيفسر كل شيء فى ضوئها، ويرجع الظواهر كلها إليها، ويستبعد كل مؤثر يجاوز عالم الطبيعة، وهو مذهب الطبيعيين أو الدهريين الذين يزعمون أن العالم وجد بنفسه دون حاجة إلى علة خارجة عنه. وقد سماه جمال الدين الأفغاني: النيتشرية».

انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٧٧.

النيتشر، اسم للطبيعة، وطريقة النيتشر هى تلك الطريقة الدهرية التى ظهرت ببلاد اليونان فى القرن الرابع والثالث قبل ميلاد المسيح. ويقصد أرباب هذه الطريقة محو الأديان، ووضع أساس الإباحة والاشتراك فى الأموال والأبضاع بين الناس عامة، وقد كدحوا لإجراء مقصدهم هذا، وبالغوا فى السعى إليه، وتلونوا لذلك فى ألوان مختلفة، وتقلبوا فى مظاهر متعددة. وكيفما وجدوا فى أمة أفسدوا أخلاقها، وعاد عليهم سعيهم بالزوال.

وأيما ذاهب ذهب فى غير مقاصد الآخذ بهذه الطريقة تجلى له أن لا نتيجة لمقدماتهم سوى فساد المدنية وانتقاض بناء الهيئة الاجتماعية الإنسانية، إذ لا ريب فى أن الدين، مطلقًا، هو سلك النظام الاجتماعى، ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة.

وأول تعليم لهذه الطائفة إعدام الأديان، وطرح كل عقد دينى.

وأما عدم شيوع هذه الطريقة وقلة سلاكها مع طول الزمن على نشأتها، فسببه أن نظام الألفة الإنسانية، وهو من اثار الحكمة الإلهية السامية كانت له الغلبة على أصولها الواهية وشريعتها الفاسدة، وبهذا السر الإلهى انبعثت نفوس البشر لمحو ما ظهر منها، ومن هذا لم يسبق لهم ثبات قدم، ولم تقم لهم قائمة أمر ولا فى وقت من الأوقات.

ولتفصيل ما ذكرنا نتقدم لإنشاء رسالة صغيرة أرجو أن تكون

مقبولة عند العقل الغريزى لذلك الصديق الفاضل، وأن تنال من ذوى العقول الصافية نظرة الاعتبار فى حقيقة مذهب النيتشرية والنيتشريين وبيان حالهم»[٣٩].

وعلى هذا الأساس يسلك جمال الدين فى انتقاد طوائف مختلفة من فلاسفة يونانيين، وحركات دينية، وتنظيمات سرية، إلى علماء طبيعيين وبيولوجيين إلى مفكرين سياسيين، باعتبار أن ثمة خيطاً متصلا يجمعهم فى عقدواحد - فى نظره - ألاوهو جحودهم لفكرة الألوهية وإلحادهم، وبناء على ذلك فكلهم من أنصار «المادية»، وقد حصرهم فى عشرة مذاهب[٤٠].

وبعد أن يقوم جمال الدين بمحاولة إبطال الفلسفات المادية

---

(٣٩) الرد على الدهريين، فى «الأعمال الكاملة» ، ص ١٢٩-١٣٠.

(٤٠) يقول جمال الدين: «وبالجملة فهذه عشرة مذاهب اختلف إليها منكرو الألوهية، الزاعمون أن لا وجود للصانع الأقدس، وهم المعروفين بين شيعهم أو عند الإلهيين بالطبيعيين والماديين والدهريين وإن شئت قلت نيتشريين وناتوراليسيين وماتيرياليسيين، وسنأتى على تفصيل مذهبهم ودحض حججها بالبينات العقلية فى رسالة أوسع من هذه إن شاء الله تعالى».
وتلك هى رسالة الرد على الدهريين. انظر:
الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، ص ١٣٩.
ومن متن الرسالة يتضح أنه يقصد مذاهب : أبيقور - مزدك - الباطنية - فولتير وروسو - العدميين (النهيلست) - الاجتماعيين (السوسياليست) - الاشتراكيين (الكمونيست). بالإضافة إلى حركة «العصر الجديد» فى تركيا، وحركة «المرمون» فى أمريكا.

والدهرية الملحدة، يعمد إلى التدليل على الدور العظيم الذى لعبه الدين فى ميدانى الرقى والمدنية، ذلك الدور الذى يتجلى فيما يسميه جمال الدين «قصر السعادة المسدس»، فلقد علم الدين الإنسان ثلاث حقائق كبرى:

(أ) الطبيعة الروحية أو الملائكية فى الإنسان، التى جعلته أشرف المخلوقات.

(ب) إيمان كل طائفة دينية بتفوقها على سائر الطوائف الأخرى.

(ج) التحقق من أن حياة الإنسان الدنيا إن هى إلا تمهيد لحياة أخرى، فى عالم لا حزن فيه ولا ألم، قدر للإنسان أن يلحق به آخر الأمر.

فالحياة الأولى حملت الإنسان على الترفع عن الانقياد لميوله البهيمية، والعيش بسلام ووئام مع أقرانه، والتحكم بغرائزه الحيوانية، وأدت الثانية إلى التنافس المحمود بين الأمم، فبمقدار ما تلتزم الأمم بهذه الحقيقة، يتاح لها الترقى فى معارج التقدم والسعى وراء المعرفة، والإبداع فى الصنائع التى هى من مقومات المدنية.

أما الحقيقة الثالثة فقد ولدت فى نفس الإنسان الجنوح نحو عالم أسمى لابد من أن يلحق به آخر الأمر، ويطهر نفسه من الغرور والأحقاد التى ينزع إليها بالطبع، ويعيش بحسب مقتضيات السلام والعدل والمحبة.

بالإضافة إلى ما سبق، فقد غرس الدين في نفوس أبنائه ثلاث خصال:

الأولى: الحياء التي تحصنهم من ارتكاب القبائح، وتحضهم على التوبة.

الثانية : الأمانة التي لا يقوم بناء اجتماعي سليم إلا بها..

والثالثة الصدق الذي يستحيل قيام الاجتماع البشري بدونه.

ولما كان هذا القصر المسدس هو أساس السعادة والحضارة والمدنية، فقد كان دوماً الهدف الرئيسي لهجمات الماديين الملحدين.

يقول جمال الدين تحت عنوان «مطلب في تفصيل غايات النيتشريين» : «هؤلاء جحدة الألوهية في أي أمة وبأي لون ظهروا كانوا يسعون ولا يزالون يسعون لقلع أساس هذا القصر المسدس الشكل، قصر السعادة الإنسانية القائمة بستة جدران: ثلاث عقائد وثلاث خصال. أعاصير أفكارهم تشكك هذا البناء الرفيع وتلقي بهذا النوع الضعيف إلى عراء الشقاء وتهبط به من عرش المدنية الإنسانية إلى أرض الوحشية الحيوانية.

وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة وعدّها أوهامًا باطلة ومجعولات وضعية،... قالوا إن الإنسان في المنزلة كسائر الحيوانات، وليس له من المزايا ما يرتفع به عن البهائم،... ذهبوا إلى أنه لا حياة

للإنسان بعد هذه الحياة، وأنه لا يختلف عن النباتات الأرضية،... والسعيد من يستوفى فى هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيمية،...

هذا الوباء المهلك والطاعون الجتاح (أعنى النيتشريين) لا يصيب أهل الحياء لامتناع نفوسهم عن مشاكلة البهائم وإبائها عن وضع أقدامها فى منازل الحيوانية المحضة وأنفتها من الاشتراك فى الأموال والأبضاع وإباحة التناول مما يختص بالغير منها.

ولهذا عمد هؤلاء المفسدون إلى خلة الحياء ليزيلوها أو يضعفوها...

ولا يخفى أن الأمانة والصدق منشأهما فى النفس الإنسانية أمران: الإيمان بيوم الجزاء، وملكة الحياء، وقد ظهر أن من أصول مذاهب هذه الطائفة إبطال تلك العقيدة ومحو هذه الملكة الكريمة فيكون تأثير آرائهم فى إذاعة الخيانة وترويج الكذب أشد من تأثير دعوة داع إلى نفس الخيانة والكذب»[41].

فإذا تصفحنا تاريخ الأمم الكبرى فى ضوء هذا التحليل، تبين لنا أن عظمتها إنما كانت منوطة بالتحلى بهذه الخصال.

وهكذا نرى أن اليونان، وهم شعب قليلى العدد، استطاعوا

---

(٤١) انظر تفصيلا فى: الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص ١٤٩-١٥١.

بفضل هذه الخصال أن يقاوموا امبراطورية كبرى هي المملكة الفارسية، وأن يتغلبوا أخيراً عليها، إلا أن المذهب الدهرى الذى دعا له أبقورس، وفلسفة اللذة التى نادى بها، ما أن قوضا أسس العقيدة اليونانية، والإيمان بكرامة الإنسان ومصيره السماوى، حتى تفشى الاستهتار والفساد فى طبقات الشعب وأدى إلى انهياره ووقوعه تحت حكم الرومان.

فلقد ظهر «أبيقور» الدهرى وأتباعه الدهريون فى بلاد اليونان متسمين بسيما الحكماء، وأنكروا الألوهية، وقالوا بأن الإنسان لا يمتاز عن سائر الحيوانات فى شأن من الشئون، بل هو أدنى وأسفل من جميعها فى جبلته وأنقص من كلها فى فطرته، فإن كان هذا شأنه من النقص فليس من اللائق به أن يقذف بنفسه فى ورطات المتاعب والمشاق عبثاً، ومن الجهل أن يغتر بهذه الحياة التى لا تمتاز عن حياة سائر الحيوانات، بل ولا جميع النباتات، وليس وراءها حياة أخرى فى عالم أخر..

فلما امتنعت عليهم نفوس أهل الأمة من المتحلين بصفة الحياء، انصبوا على تلك الصفة يقصدون محوها، وأعلنوا أن الحياء ضعف فى النفس...

«... ثم تقدم الأبيقوريون إلى العلم بما يرشدون إليه، فهتكوا حجاب الحياء ومزقوا ستاره وأراقوا ماء الوجه الإنسانى المكرم،

واستحلوا التناول من مال الغير بغير إذن، وكانوا متى رأوا مائدة اقتحموا عليها، سواء طُلبوا إليه أو لم يُطلَبوا، حتى سمّاهم القوم بالكلاب، فإذا رأوهم رموهم بالعظام المعروفة، ومع ذلك لم تتنازل هذه الكلاب الإنسية عن دعوى الحكمة، ولم يردعها رادع الزجر عن شيء من شرورها، وكانت تنبح في الأسواق منادية المال مشاع بين الكل، وتهجم على الناس من كل ناحية، وهذا سبب شهرتهم بالكلبيين».

فلما ضربت أفكار النيتشريين (الدهريين) في نفوس اليونان بسعي الأبيقوريين ونشبت بعقولهم، سقطت مداركهم إلى حضيض البلادة، وكسد سوق العلم والحكمة،. وانقض أساس إنسانيتهم، ثم انتهى أمرهم بوقوعهم أسرى في أيدي الرومانيين، بعدما كانوا يعدون حكاماً في الأرض بلا معارض[٤٢].

وعلى هذا المنوال يسترسل جمال الدين في الاستشهاد والتدليل في ضوء مقولته «بقصر السعادة المسدس الشكل» ومدى التزام الأمم به.

فكما كان موقف شعب «الكريك» أي اليونانيون، كذلك قدماء الفرس الذين كانوا أصلا شعبًا عريقًا، عاشت تعاليم «مزدك»

---

(٤٢) انظر بالتفصيل: الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص ١٥٣–١٥٦.

فساداً فى طباعهم فأصيبوا بالانحلال الخلقى والاجتماعى مما أدى إلى خضوعهم لحكم العرب(٤٣).

والأمة الإسلامية ذاتها قامت أصلا على أسس دينية وخلقية راسخة، إلا أن قيام الدهرية فى مصر وبلاد الفرس فى القرن العاشر، تحت ستار الباطنية (الإسماعيلية)، لم تلبث أن قوضت أسس العقيدة، وزرعت بذور الشك فى نفوس المسلمين، وأباحت لأتباعها الخروج عن التكاليف الدينية والزواجر الخلقية، زاعمة أن هذه التكاليف والزواجر إنما وضعت من أجل ضعاف العقول. وما أن فقد المسلمون شكيمتهم الخلقية، حتى دبّ الضعف فى نفوسهم فاستطاعت «جماعة من قزم الإفرنج»(٤٤) أن يكتسحوا بلادهم ويقيموا فيها نحو مائتى سنة، وبعد ذلك بقليل تمكنت جحافل جنكيز خان من أن تجتاح البلاد الإسلامية، وتدمر المدن وتهدر دماء سكانها(٤٥).

وحتى الأمة الفرنسية، وكانت فى أعقاب سقوط الإمبراطورية الرومانية قد ضربت بسهم وافر من التقدم فى ميادين الآداب والعلوم، وأصبحوا أعظم أمة فى أوروبا. إلا أن القرن الثامن عشر حمل إلى

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

(٤٤) الإشارة هنا للحروب الصليبية التى بدأت سنة ١٠٩٦م وانتهت سنة ١٢٩٢م بجلاءهم عن عكا.

(٤٥) راجع الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص ١٥٧-١٦١.

تاريخهم الحضارى تبديلا جذرياً. فقد أحيا «وولتير» ـ يقصد فولتير ـ و «روسو» إبان هذا القرن، باسم الإنارة العقلية والعدالة الاجتماعية، المذهب الدهرى الذى وضعه أبيقور. فأنكرا المعتقدات الدينية وأنزلاها منزلة الخرافات، وجحدا وجود الله، وأقاما مكانه آلهة العقل. فانتشر التفسخ والانهيار وسقطت فرنسا تحت الاحتلال الألمانى[٤٦].

تفسير نشأة الحياة، ومشكلة أصل الأنواع بين القدم والحدوث:

مما يجدر بنا ملاحظته أن كتاب «الرد على الدهريين» فى مضمونه يحتوى على رسالتين، يمكننا أن نطلق عليهما.. الرسالة الصغيرة، والرسالة الكبيرة...

الرسالة الصغيرة هى التى تأتى مباشرة فى ذيل الخطاب الذى رد به جمال الدين على خطاب «مولاى محمد واصل» [٤٧] أما الرسالة الكبيرة فهى تأتى بعدها، وهى التى تبدأ بالفصل المعنون بـ «مطلب فى مظاهر الماديين ومقاصدهم» حتى نهاية الكتاب[٤٨].

ويمكننا اعتبار ما أسلفنا ذكره من آراء جمال الدين، أنها آراؤه بصدد الشق الطبيعى الأقرب إلى الفلسفة، وهوما يشكل محتوى الرسالة الكبيرة..

(٤٦) الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص ١٦١-١٦٣.
(٤٧) الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص١٣١-١٣٩. انظر خاتمة خطاب جمال الدين، ص ١٣٠.
(٤٨) المرجع السابق، ص ١٤٠-١٧٩.

أما الشق الطبيعي الأقرب للعلم، فيمثل محتوى الرسالة الصغيرة، بما يتضمنه من إشارات إلى مشكلات من مثل: الوجود والخلق، أصل الحياة، وأصل العالم، وقدم الأنواع وحدوثها...

يتحدث جمال الدين في رسالته الصغيرة تلك عن أن المؤرخين قد أثبتوا انقسام حكام اليونان في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد إلى طائفتين:

إحداهما تمثل الاتجاه الروحي، ذهبت إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة، منزهة عن لواحق الجسمانية وعوارضها، وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة، تنتهي كلها إلى موجود واحد مبرأ الذات عن التأليف والتركيب، وجوده عين حقيقته، وحقيقته عين وجوده، وهو المصدر الأول والموجد الحقيقي والمبدع لجميع الكائنات، مجردة كانت أو مادية، واشتهرت هذه الطائفة بالمتألهين (الخاضعين لله)، ويمثل هذه الطائفة فلاسفة من أمثال فيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ومن أهل مذهبهم كثير.

أما الطائفة الأخرى، فتمثل الاتجاه المادي، وذهبت إلى نفي كل موجود سوى المادة والماديات، وأن وصف الموجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس لا يتناول شيئًا وراءه. وقد أرجعوا منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها، والتنوع الواقع في آثارها، إلى طبيعتها.

بعد هذا يلتفت جمال الدين إلى أن اسم الطبيعة فى اللغة الفرنسية «ناتور» Nature، وفى الإنجليزية «نيتشر» Nature، ولهذا اشتهرت هذه الطائفة عند العرب بالطبيعيين، وعند الفرنساويين باسم «نتوراليسم» Naturalisme أو «ماتيرياليسم» Matérialisme، الأول من حيث هى طبيعية، والثانى من حيث هى مادة.

وقد اختلف هؤلاء، بعد اعتماد أصلهم هذا، فى تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات..

ـ **القائلون بالاتفاق والصدفة.. وقدم الأنواع:**

فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية، واتفاق بنائها وأحكام نظامها لا منشأ له إلا الاتفاق والصدفة، كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجح بلا مرجح، وقد أحالته بداهة العقل.

ورأس القائلين بهذا القول «ديمقراطيس»، الذى يرى أن العالم بأجمعه إنما يتكون من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع، ومن حركتها ظهرت أشكال الأجسام والموجودات بقضاء العماية المطلقة.

وذهب فريق آخر إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه من أزل الآزال ولا تزال، وزعموا أن فى كل بذرة نباتاً مندمجاً فيها وفى كل نبات بذرة كامنة، ثم فى هذه البذرة

الكامنة نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية. وكذلك يوجد فى كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب وفى كل حيوان كامن فى الجرثومة جرثومة أخرى يذهب كذلك إلى غير نهاية.

وغفل أصحاب هذا الزعم عما يلزمه من وجود مقادير غير متناهية فى مقدار متناه وهو من المحالات الأولية.

وفريق ثالث ذهب إلى أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع، كما أن الأجرام العلوية وهيئاتها قديمة بالشخص، وكل جرثومة حيوانية وبذرة نبات ليست بقديمة، لذا فهى بمثابة قالب يتكون فيه ما يشكله من جرثومة وبذرة أخرى.

وفاتهم ملاحظ أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الخلقة قد يتولد عنه حيوان تام الخلقة، وكذلك الحيوان التام الخلقة قد يتولد عنه ناقصها أو زائدها.

ومال جماعة منهم إلى الإبهام فى البيان، فقالوا أن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت فى أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان، حتى وصلت إلى صورتها المعروفة لنا.

وأول النازعين إلى هذا الرأى «أبيقور» أحد أتباع «ديوجينس الكلبى» ومن مزاعم أبيقور أن الإنسان فى بعض أطواره كان يمثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف، ثم لم يزل ينتقل من طور إلى

طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم، ولم يقم دليلا أو برهانًا على ما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع.

القائلون بحدوث الأنواع:

إلا أنه نتيجة لنشوء علم طبقات الأرض، وقيام علمائه بتحديد عمر الأرض تحديداً زمنيًا، أيقن الماديون المحدثون بتهافت آراء أسلافهم، ولم يجدوا مفراً من القول بحدوث الأنواع.

لكنهم اختلفوا فى تفسير هذا الحدوث، وانقسموا إلى طوائف لكل منها تفسيرها الخاص لنشأة الكائنات والأنواع.

ذهبت طائفة إلى أن جراثيم الكائنات أو بذورها الأولى، وهى الأصول النباتية والحيوانية، تكونت عندما بدأت حرارة الأرض فى التناقص، ثم لما استقرت الكرة الأرضية فى وضعها الحالى توقف تكون الجراثيم.

إلا أن هناك من يزعم أن هذه الجراثيم لم تزل تتكون حتى الآن، وبخاصة عند خط الاستواء حيث تشتد الحرارة بما يناسبها.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن بذور الحياة كانت موجودة فى الأرض لحظة انفصالها عن كوكب الشمس..، إلا أن قولهم هذا ـ فى رأى جمال الدين ـ أشد ما يكون إغراقًا فى الخيال، إذ هل من

المستطاع أن توجد الحياة، فضلا عن أن تستمر، عندما كانت حرارة الأرض في مثل حرارة الشمس.. كيف لم تهلك هذه الجراثيم وتمح صورها من هذا اللهيب المستعر؟

وأيّا كان اختلاف مذاهبهم في تفسير أصل ظاهرة الحياة ونشأة الكائنات، فإن الماديين في غالبيتهم يعتقدون أساسًا واحدًا في تفسير ووجود الأنواع واختلافها... ذلك هو فكرة التطور..

التطور من النقص الموجود في الفصائل النباتية والحيوانية الدنيا، إلى مرتبة الكمال التي نجدها لدى الإنسان وبعض الحيوانات الراقية بأشكالها المحكمة المتقنة.

لكن كيف يتم هذا التطور؟...

أيتم ابتداء من أصل واحد، أم من أصول متعددة؟.

انقسم الماديون المحدثون هنا إلى طائفتين..

قالت إحداهما بأن لكل نوع من الأنواع جرثومة وجدت منذ أن توفرت الشروط الملائمة للحياة من جو وتربة، وقد تكونت هذه الجرثومة تكوينًا خاصًا، بحيث تجذب إليها ما يناسبها من العناصر اللا حية، فتمثلها وتبنى بها أنسجتها، فتكتسب خواص معينة تنتقل من الأصول إلى الفروع، ويصحب ذلك تقدم أو تطور مستمر في التركيب أو البيئة العضوية.

أما الطائفة الأخرى فقد ذهبت إلى أن جميع جراثيم الأنواع المختلفة، التي نشاهدها الآن، تفرعت من جرثومة واحدة، وهذا هو السبب لديهم في أنه ليس هناك، أي اختلاف جوهري بين الأنواع.

وهكذا خيل إليهم أنه من الممكن أن تتطور هذه الجرثومة الأولى، وتنتقل من نوع إلى نوع حسبما تقضي به الشروط الخارجية أو الداخلية، أي حسبما تدعو إليه الحاجات العضوية والضرورات التي يفرضها الوسط الذي يعيش فيه الكائن.

يوجه جمال الدين نقده إلى ذلك قائلا، إن هؤلاء الذين يذهبون إلى تعدد الأنواع بدءاً من بعض البذور الأولى، من الممكن أن يوجه إليهم هذا الاعتراض، وهو : ما سبب الاختلافات في طبائع هذه الجراثيم التي نشأت منها تلك الأنواع مع أنها متماثلة في العناصر؟

لقد أثبت التحليل الكيميائي وحدة الخلية الحية وبين أن تركيب الخلية الحية واحد في الكائنات العضوية. ويجمل جمال الدين نقده لهذه الطائفة بقوله:

«إن هؤلاء غفلوا عما أثبته التحليل الكيماوي من عدم التفاوت بين نطفة الإنسان ونطفة الثور والحمار مثلا، وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة»[٤٩]. إذن فلابد من سبب آخر يؤدي إلى اختلاف النتائج، وليس هذا السبب مادياً.

(٤٩) الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص ١٣٤

أما هؤلاء القائلون بالتطور من أصل واحد، فإن جمال الدين يعرفنا بهم وبآرائهم، ويحصرهم فى «داروين» وأتباعه.

آراء «داروين»... ونقدها:

بعد أن ينتهى جمال الدين من توجيه اعتراضه السابق لأنصار التطور من أصول متعددة، يقول:

ومنهم من ذهب إلى أن جراثيم الأنواع كافة، خصوصًا الحيوانة متماثلة فى الجوهر متساوية فى الحقيقة، وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ولا انفصال ذاتى... ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القواسر الخارجية.

ورأس القائلين بهذا القول «داروين»[٥٠].

لقد ألف داروين كتابًا، لكى يبرهن فيه على هذه القضية الغريبة، وهى أن الإنسان كان قردًا، غير أن صورته أخذت تتطور بالتدريج ويدخل عليها التهذيب والتنقيح، حتى أصبحت بشكلها الراهن، ولم يتم هذا التطور، فى رأيه إلا بعد توالى القرون المتطاولة، وبتأثير العوامل الطبيعية الخارجية، وأخيراً استطاع التطور أن يؤدى

---

(٥٠) المرجع السابق، نفس الصفحة.

إلى نتائجه، فقد ارتقى القرد إلى مرتبة «أوران أوتان» Orang - Out-ang[٥١].

ومنها أصبح الوصول إلى مرتبة الإنسان يسيراً، فكان الزنوج أول أفراد البشر، ثم انتقل بعض هؤلاء إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنوج، فكان الإنسان القوقازى، وهم فى رأى العلماء الأوروبيين أرقى الأجناس البشرية وإليه ينسبون أنفسهم، كأنما جهلوا أن عقول الناس لا تتبع ألوانهم، وأن الأسود أو الأصفر إذا عاش فى بيئة الرجل الأبيض كان مثله فى نضجه العقلى، إن لم يفقه فى بعض الأحيان.

لقد رأينا «داروين» ـ يستطرد جمال الدين ـ يفسر لنا التطور بقوة مجهولة تدفع الكائن الحى إلى الانتقال من مرتبة إلى مرتبة أسمى فى الوجود لكنه لا يفسر لنا هذه القوة، ولا يبين لنا لماذا تسير فى اتجاهات مختلفة؟

فإذا صحّ عنده أن التطور يسير على غير هدى، ولا وفقًا لقوة

---

(٥١) هذه كلمة من لغة الملايو مركبة من مقطعين، «أوران» أى رجل و«أوتان» أى غابة، وهو قرد يشبه الإنسان إذ لا ذيل له، ولا أشداق مدلاة، وهو يعيش فى جزيرتى بورنيو وسومطرة، ويمكن استئناسه إذا كان صغيراً، كما يمكن تدريبه على تأدية بعض الخدمات، كتقديم الشراب وتغيير صحاف الطعام. عن د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى، مرجع سابق، حاشية، ص ٢٠٦ . وللتفصيل، انظر: د. حسن شحاتة سعفان، علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، مكتبة العرفان، بيروت ١٩٦٦، ص ٥٦.

موجودة أو عناية إلهية، بل تبعًا لما توحي به الصدفة، كان لنا أن نقول ـ في رأي جمال الدين ـ لو كان الأمر كذلك لأمكن «أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكرّ الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثًا كذلك»(٥٢).

ويتمسك «داروين» بمثال واحد هو وجود تشابه كبير بين بعض أنواع القردة والإنسان، فلماذا لا يفسر لنا أيضًا كيف تطورت النباتات؟ زليس هناك أنواع نباتية، كما أن ثمة أنواعًا حيوانية؟ أو أليس النبات كائنًا حيًا يخضع لقوانين التطور والفناء؟ فهل يستطيع «داروين» إخبارنا عن السبب في اختلاف الأشجار التي يراها المرء في غابات الهند مثلا، أو النباتات التي توالدت في تربتها منذ تلك الأزمان السحيقة التي لا يكاد التاريخ يحصرها عدًا إلا عن طريق الخيال؟ وهل له أن يبين لنا كيف اختلفت فصائلها مع أنها توجد في بقعة واحدة، وتسقى بماء واحد وترتفع فروعها في جو واحد؟ هل هناك أيضًا قوة مجهولة أدت إلى اختلاف أشكال هذه الأشجار أو النباتات طولا وقصرًا، ضخامة ورقة؟ وهل هذه القوة المجهولة هي التي كانت سببًا فيما يلحظه الإنسان من تفاوت كبير بين ثمارها وأزهارها وطعومها وروائحها؟ وهل يكفي التأثير الطبيعي وحده في تحليل هذه الفروق الكبيرة بين هذه الفصائل النباتية، مع ما تشاهده من اتحاد كثير من الشروط المادية التي تعيش فيها، كالمكان والماء والهواء؟

(٥٢) الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص ١٣٥.

وإن ما يصدق على أشجار غابات الهند ونباتاتها يصدق دون ريب، على أسماك إحدى البحيرات المغلقة مثل بحيرة أورال بآسيا، فالمكان واحد وكذا الماء، فكيف أمكن مع هذا الاتحاد فى جميع الشروط المادية أن توجد أنواع مختلفة من الأسماك؟ وكيف اختلفت فى أشكالها وتركيبها وخواصها مع أنها تعيش منعزلة عن بقية المناطق، ومع أنها تخضع لشروط طبيعية واحدة؟

ولا يعقل أن يكون بعض هذه الأسماك قد جاء من بقاع أخرى، نظراً لعجز هذه الحيوانات عن قطع المسافات الطويلة التى تفصل هذه البحيرات عن البحار والأنهار.

وبالجملة يمكن تكرار هذا السؤال بالنسبة إلى جميع الفصائل الحيوانية والنباتية التى توجد على سطح الأرض، وبخاصة تلك التى تعجز عن الانتقال من بقعة إلى أخرى، مما قد يوحى إلى أصحاب مذهب التطور بأن انتقالها كان سببًا فى تغير الظروف الخارجية المحيطة بها، فيؤدى ذلك إلى ظهور فروق تدريجية فى تركيبها، بحيث إذا تطاولت بها العصور تغيرت تغيراً شاملاً فانتقلت من نوع إلى آخر.

وهل يقبل العقل ـ فى رأى جمال الدين ـ تصور أن هذه البذور الأولى التى كانت أصلا لوجود الكائنات، نشأت من تلقاء نفسها وأنها تطورت على نحو خاص، فاستطاعت أن تنمو أولا، ثم

تستكمل أعضاءها الظاهرة والباطنة وأن تطابق بين تركيبها وبين البيئة الخارجية هذه المطابقة التى تدل على أكمل حكمة وأدق إبداع؟ إننا لنرى كل عضو يؤدى وظيفته ويتضامن، فى الوقت نفسه، تضامناً وثيقاً مع بقية الأعضاء بطريقة عجز الحكماء والعلماء عن إدراك سرها.

إن علماء الفسيولوجيا يبدون دهشتهم البالغة، كما يقول جمال الدين، من تركيب الحيوان، وهم لا يستطيعون استقصاء دقائق الحكمة التى تتجلى فى خلقه، فهل يعقل إذن أن تنشأ هذه الجراثيم اتفاقاً، ثم تهتدى بالصدفة العمياء إلى تحقيق هذه المرتبة من الدقة التى يعترف علماء الحياة بعجزهم عن محاكاتها؟ إن ظهور الحياة نفسها لا يمكن تفسيره بنظريتهم المادية، فكيف يمكن استخدام هذه النظرية العاجزة لتفسير اختلاف الفصائل والأنواع؟[٥٣].

ويرثى جمال الدين لداروين الذى يصفه بالمسكين التائه فى مجاهل الأوهام وجهالة الخرافات، ويقول: إن الذى دعاه إلى تأكيد نظريته يرجع إلى بعض الشبه الواهية التى منها ما يبدو من أوجه الشبه بين القرد والإنسان، ومن هذه الشبه الواهية أن الخيول فى سيبيريا وبلاد الروس أغزر شعراً من خيول بلاد العرب.

---

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٣٦.

ويعلل جمال الدين هذه الفوارق فيقول إن سبب ذلك هو الضرورة التي يوجبها المناخ البارد في البلاد الأولى، كذلك يرى أن هذه الفوارق لا تصلح أن تكون أساسًا لفكرة التطور. فإن سبب الاختلاف في هذا المثال هو نفس السبب الذى يؤدى إلى كثرة النبات وقلته في بقعة واحدة في وقتين مختلفين، وذلك تبعًا لاختلاف كثرة الأمطار أو قلتها، ووفرة مياه الرى أو ندرتها، أو نفس السبب الذى نرى من أجله أجسام البشر تمتاز بالضخامة أو النحافة باختلاف المناطق دون أن يكون ذلك دليلا على الاتجاه نحو التطور.

وأخيراً يأخذ جمال الدين على داروين أنه استدل بمثال أوهى من سابقيه وهو أن جماعة من الناس كانوا يقطعون أذناب كلابهم، وأنهم استمروا على ذلك عصوراً طويلة حتى أصبحت الكلاب تولد بلا أذناب.

ثم يعقب على هذا المثال بقوله : «... كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته. وهل صمت إذن هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب وما يجرونه من الختان ألوفًا من السنين لا يولد مولود، حتى يختن، وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختونًا إلا لإعجاز»[٥٤].

---

(٥٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

نقد فكرة المادة الحية لدى بعض الماديين المحدثين:

يبدأ جمال الدين بعد ذلك فى التعرض لمتأخرى الماديين الذين ظهروا بعد «داروين» وتأثروا بآرائه.

وقبل أن نستطرد فى عرض هذا الجزء من رسالة جمال الدين «الصغيرة» ننوه بأن الدراسة ـ دراستنا ـ لا تتفق مع ما ذهب إليه أستاذنا المرحوم د. محمود قاسم، فى محاولته إضفاء ثوباً فضفاضاً على جمال الدين، فى الواقع هو لا يطيقه، كما سيتضح ذلك فيما بعد عندما نتعرض لتقييم الرسالة ونقدها(٥٥).

يقول جمال الدى، إن جماعة من متأخرى الماديين، لما ظهر لهم أنه من المستحيل تفسير الكائنات، وما يطرأ عليها من تغيرات،

---

(٥٥) يقول د. محمود قاسم: «وهذا هو مذهب المادة الحية، الذى رأيناه لدى قدماء الإغريق والذى عاد إلى الظهور عند أشد أتباع «دارون» غلواً فى تطبيق نظريته واتخاذها أساساً لهدم المذاهب الروحية، ونعنى به «هيكل» ويتبين لنا من ذلك أن الأفغانى لم يكن بمعزل عن تطور النظريات المادية فى أوروبا».
انظر: د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى، مرجع سابق، ص ٢١٠ . هذا بينما نجد جمال الدين فى ا لواقع يوجه كلامه قائلا: «ولما ظهر لجماعة من متأخرى الماديين فساد ما تمسك به أسلافهم نبذوا آرائهم وأخذوا طريقًا جديدة. هكذا يتكلم عن متأخرى الماديين بعامة ولم يذكر ـ حتى ولا فيما بعد ذلك ـ اسم «هيكل» أو غيره، كما فعل من قبل مع «ديمقريطيس» و«أبيقور» و«داروين». انظر: الرد على الدهريين، (الأعمال الكاملة)، ص١٣٦ .

بناء على خواص المادة المجردة من الشعور والإرادة، لما رأوا ذلك نبذوا هذا الرأى القديم، واتجهوا وجهة جديدة باتجاه القول بالمادة الحية، فذهبوا إلى أن ما نشاهده من نظام دقيق فى الصور التى تتشكل بها المادة الحية وما يطرأ عليها من تغيرات، إنما يرجع إلى أن العلة الأولى فى ذلك كله تتركب من ثلاثة أشياء (معتيير) و(فورس)... و(إنتليجانس)، أى مادة، وقوة، وإدراك.

فلقد خيل إلى هؤلاء الماديين المتأخرين أن يخرجوا من المأزق الذى يقودهم إليه مذهبهم، عن طريق القول الجديد بمذهب المادة الحية، كمخرج جيد لهم، يقول جمال الدين : «وهذا هو أنفس ما وجدوا من حلية لمذهبهم العاطل. بعد أن دخلوا ألف جحر، وخرجوا من ألف نفق، وما هو أقرب إلى العقل من سائر أوهامهم، ولا هو بالمنطبق على سائر أصولهم»[٥٦].

ويحاول جمال الدين هنا تفسير هذا التناقض بقوله أن الطبيعيين فى القرن التاسع عشر ما هم إلا أنصار مذهب «ديموقريطس» الذى فى القرن الخامس قبل الميلاد. لكن ديموقريطس كان أكثر اتفاقاً مع نفسه، فقد حاول تفسير المادة تفسيراً حركياً آلياً بحتاً، وأنكر وجود أية قوة أو إدراك أو عقل يصاحب المادة أو الذرات وعلى ذلك أفلم يكن أجدى بالماديين المحدثين أن يكونوا أكثر اتساقاً ومنطقاً فى مذهبهم،

(٥٦) الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ١٣٧.

وألا يلجأوا مرة أخرى إلى تلك القوة غير المادية التي يريدون إنكارها؟

وإذا أصرُّوا على موقفهم ووصفوا المادة أو الذرات بالقوة والإدراك أو الحياة، على عكس ما قاله رائدهم في العصر القديم، يعني «ديموقريطس»، لو أصرُّوا على ذلك لما أغناهم شيئًا، إذ يبقى لنا دائمًا أن نتسائل فنقول: يلزم على مذهبهم هذا أن يكون لكل ذرة شعور خاص وقوة على توجيه نفسه وغيرها من الذرات.

وكيف يا ترى تم هذا الأمر، هل اجتمعت هذه الذرات من تلقاء نفسها على هيئة مجلس نواب أو مجلس شيوخ، ثم أصدرت قرارها، بأن تتجمع بأشكال وهيئات خاصة تؤدي إلى نشأة الكائنات التي تبدو غاية في إبداع التركيب واتقانه؟

وهل من المعقول أن هذه العناصر علمت وهي في بيضة العصفور أنه لابد لها من أن تخرج إلى حيز الوجود على هيئة طائر يأكل الحب، ولذلك وجب أن يكون له منقار وحوصلة إذ لا غنى له عنهما؟ ومن ذا الذي أخبر العناصر الأولية في بيضة العقاب أنها ستخرج طيرًا جارحًا يأكل اللحم فلابد له من منسر ومخالب يصول بها في الصيد، ليقتنص ما يحتاج إليه من حيوان، ثم ينسر لحمه ليأكله؟ وهل تدرك هذه العناصر الأولية ـ كما يقول ـ «في مشيمة الكلبة أنها ستكون على صورة أنثى الجرو، ثم تكبر حتى تبلغ حد الإدراك ثم حبلى لوقت من الأوقات، وقد تلد أجراء متعددة في زمن

واحد، فهى تهيئ لظبيها حلمات كثيرة على حسب حاجة أجرائها؟»(٥٧).

إن هؤلاء القوم الذين ينكرون الحكمة فى كل شىء يعودون فينسبونها إلى ذرات ديموقريطس التى جردها هو من كل عنصر إدراكى أو شعورى، ذلك أنهم يكادون يذهبون إلى أن جميع هذه الأجزاء التى لا نهاية لصغرها تعلم جميع ما كان وسيكون، كما أنها تحيط علمًا بما فى العالم وأنها حريصة على الاحتفاظ بنظام الكون، فيتحرك بعضها لينضم إلى بعض تحقيقًا لأسمى الغايات فى الطبيعة، ولكنها تتجه من تلقاء نفسها أو بالصدفة العمياء، وكأن هؤلاء القوم أرادوا أن يخلعوا على هذه الأشياء المادية تلك الحكمة أو العناية الإلهية التى يحاولون تجريد الكون منها فى آن واحد.

إن نقطة الضعف فى مذهبهم بالغة، أليس معنى قولهم هذا أن الذرة، وهى التى لا تكاد ترى بالمجهر لشدة صغرها تحتوى على ما لا نهاية له من الإمكانيات غير المتناهية، لأنها لا تدخل فى تركيب بعض الأجسام فحسب، بل لأنها أيضًا تحيط علمًا بكل ما سيصدر عنها.

إذ لو كانت الذرة الديمقراطية تحيط علمًا بكل ما سيصدر عنها فكيف يتفق للإنسان، وهو مؤلف من هذه الذرات، أن يعجز عن

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٣٨.

العثور على الوسيلة التى تحتفظ لهذه الذرات بتماسكها واستمرارها فى الحياة؟

ولِمَ لمْ تستطع الكائنات أن تجتنب معاناة الآلام والأوصاب؟

وأخيراً هل من المجدى أن تجادل قوماً عجزوا عن تفسير نشأة الشعور الذى بعض الأجسام الحية، مع أن الشعور مختلف عن المادة؟

والحقيقة ـ يستمر جمال الدين ـ أن هؤلاء الذين اعتنقوا المذهب المادى لا يقفون أمام أى تناقض، لأنهم يهدفون إلى غاية يريدون تأكيدها بعملهم الناقص، وتلك الغاية هى إنكار الألوهية واستقلال النفس، حتى يستطيعوا التحلل من الدين، وإنكار وجود الصانع الأقدس.

(ب) الشق السياسي والاجتماعي:

من الجدير بالتنبيه عليه، أن جمال الدين ـ كما يبدو في مؤلفه هذا ـ إنما يركز جهوده أساساً على قضية الدين والأخلاق، أو على الجانب الأخلاقي من العقيدة الدينية، لذا فهو يجمع الماديين في خيط واحد هو الإلحاد وجحد الألوهية. وقد اتضح هذا ـ فيما سبق ـ في قصر السعادة المسدس الشكل، الذي اعتبره أساساً وركيزة لأية حضارة، ولذلك فقد كان هدفاً دائماً لهجمات الماديين.

ومن هذا المنطلق يدأ جمال الدين تحليله للحضارات وأسباب انحلالها.. فشعب «الكريك» أي اليونان، نيتجة لتعرضه للمذهب الدهري الذي دعا إليه «أبيقورس»، وفلسفة اللذة التي نادى بها، تقوضت أسس العقيدة اليونانية والإيمان بكرامة الإنسان ومصيره السماوي، وتفشي الاستهتار والفساد في طبقات الشعب، وأدى ذلك إلى انهياره، ووقوعه تحت حكم اليونان[٥٨].

كذلك الأمة الفارسية، مع عراقتها، عاثت تعاليم «مزدك» فساداً في طباعهم فأصيبوا بالانحلال الخلقي والاجتماعي مما أدى إلى خضوعهم لحكم العرب[٥٩].

---

(٥٨) الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ١٥٤.
(٥٩) المرجع السابق، ص ١٥٦.

والأمة الإسلامية ذاتها قامت أصلا على أسس دينية وخلقية راسخة. إلا أن قيام الدهرية في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر، تحت ستار الباطنية (الإسماعيلية)، لم تلبث أن قوضت أسس العقيدة، وزرعت بذور الشك في نفوس المسلمين، وأباحت لأتباعها الخروج عن التآليف الدينية والزواجر الخلقية، زاعمة أن هذه التكاليف والزواجر إنما وضعت من أجل ضعاف العقول.

وما أن فقد المسلمون شكيمتهم الخلقية، حتى دبَّ الضعف في نفوسهم، وتعرَّضوا لاحتلال الصليبيين نحو مائتي سنة، ثم ابتليت بعد ذلك بجحافل جنكيز خان[٦٠].

بعد ذلك يهاجم جمال الدين أخطار (الإلحاد والاشتراكية)، رابطاً بينهما في إطار مهاجمته لـ «الثورة الفرنسية»..

ففي أعقاب سقوط الإمبراطورية الرومانية، كان الفرنسيون قد ضربوا بسهم وافر من التقدم في ميدان الآداب والعلوم وأصبحوا أعظم أمة في أوروبا. إلا أن القرن الثامن عشر حمل إلى تاريخهم الحضاري تبدلا جذرياً..

فقد أحيا فولتير وروس إبان هذا القرن، باسم الإنارة العقلية والعدالة الاجتماعية، المذهب الدهري الذي وضعه أبيقورس، فأنكروا

---

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٥٧.

المعتقدات الدينية وأنزلاها منزلة الخرافات، وجحدا وجود الله، وأقاما مكانه آلهة العقل.

وكان من جراء هذه الأضاليل، اندلاع تلك الفتنة التي تعرف بالثورة الفرنسية، والتي لم يستطع نابليون نفسه أن ينقذ بلاده من ويلاتها. ورافق هذا الانهيار والتفسخ كوارث أشد وأدهى أدت إلى استفحال خطر الاشتراكية وسقوط فرنسا تحت الاحتلال الألماني، حتى كاد مجدها يصبح أثراً بعد عين[٦١].

يتعرض جمال الدين بعد ذلك إلى حال الأمة العثمانية، وحركة «أبناء العصر الجديد» في تركيا...

فالأمة العثمانية إنما رقت حالتها أخيراً نتيجة لما دب فيها وفي نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس الدهريين، فالقواد الذين خانوها في الحرب الأخيرة بينها وبين روسيا كانوا يذهبون مذهب النيتشريين (الدهريين)، وعلى ذلك كانوا يعتبرون أنفسهم من أرباب الأفكار الجديدة (أبناء العصر الجديد)[٦٢]. وقد ذهب هؤلاء إلى أن الأنسان لا يختلف عن الحيوانات في أحكامها، وعلى من بصر

---

(٦١) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٦٢) يشير هنا لحركة الأتراك المشايعين لحركة التغريب، وتقليد الغرب في كل شيء، وقد ناهضوا حركة العروبة، وقاموا بحملات عنيفة من أجل (تتريك) العرب العثمانيين.

بالحقيقة أن يستنهج كل طريق لتحصيل شهواته واستيفاء لذاته، وإلا يحرم نفسه من ملاذه انصياعاً لخرافات القيود الواهنة والموضوعات الإنسانية الواهية، ولما كان الموت والفناء هو مصير كل الأحياء، فما هو الشرف والحياء وما هي الأمانة والصدق، وماذا تعني العفة والاستقامة؟؟...

ولهذا خان أولئك الأمراء ملتهم، مع ما كان لهم من الرتب الجليلة، ونسفوا بيت الشرف العثمني في تلك الحرب وجلبوا المذلة على شعوبهم بعرض من الحطام قليل[٦٣].

ويتلو جمال الدين بعد ذلك مآخذه الخلقية على : العدميين (النهليست) والاجتماعيين (السوسيالست) ،والاشتراكيين (الكمونيست)، كما يدعوهم على التوالي..

فبحجة مساندة الضعفاء والمساكين، نادى جميع أولاء بإلغاء الامتيازات الإنسانية كافة، وإباحة كل الممتلكات. وكم سفكوا من دماء وأثاروا من فتن باسم العدالة والمساواة، وقد بنوا مناهضتهم للدين والملكية الخاصة على أساس أن كل الممتلكات منحة من الطبيعة واختصاص إنسان ما بها دون سواه خرق «للشرعة الطبيعة» ويختم بقوله إن دعاتهم ناشطون في أنحاء أوروبا، ولاسيما في روسيا، إذ

(٦٣) المصدر السابق، ص ١٦٣.

استتب لهم الأمر فالجنس البشرى مهدد بالانقراض. «أعاذنا الله من شرور أقوالهم وأعمالهم»[٦٤].

يتحدث جمال الدين بعد ذلك عن «مورمون»، هذا النبى الأخير المبعوث من قبل الناتور (الطبيعة)، نشأ فى إنجلترا، ثم هاجر إلى أمريكا، أعلن أن النعمة الكبرى، وهى الإباحة والاشتراك، لا يؤتاها إلا من آمن بالطبيعة، وليس لغيره من الكفرة حق التمتع بها.

اجتمع إليه عدد من ضعفة العقول فألف منهم جمعيتين: إحداهما من المؤمنين، والأخرى من المؤمنات، ونادى بأن من حق كل مؤمن التمتع بكل مؤمنة[٦٥]. حتى أن كل مؤمنة كانت تعتبر نفسها زوجة جماعة المؤمنين، وكل طفل يعتبر نفسه ابن الجمعية. إلا أنه إلى الآن ـ يعنى وقت حديثه ـ لم يتفش فسادهم ولم ينتشر مذهبهم خارج جمعيتهم.

وأخيراً يختتم جمال الدين جولته بالحديث عن طائفة «دهريى الشرق» فيقول عنهم إنهم منكروا الألوهية، أى النيتشريين الذين ظهروا فى لباس المهذبين ودعوة المحبة الوطنية وطلاب خير الأمة، فصاروا بذلك شركاء اللصوص ورفقاء القافلة، ثم تجلوا فى أعين الأغبياء كحملة لأعلام العلم والمعرفة، وتولاهم الغرور بما حفظوا

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٦٣-١٦٤.
(٦٥) المصدر السابق، ص ١٦٤-١٦٥.

من كلمات قليلة ناقصة غير تامة الإفادة، ولقبوا أنفسهم بالهادين الأدلاء.

أيقنوا بأن العلم ومن وراءه المعرفة ينحصران فى تبيين سبل الغدر والاختلاس، ومقاصدهم من الدناءة بحيث لا تخرج من جيوبهم، أو شهوة بطونهم، إلى الآن لم يخط أحدهم خطوة خارج كرشه، ولم يمد واحد منهم رجله لأبعد من فرشه، ويمكن أن يقال، باختصار، أنهم (بياجو) لغيرهم من أهل الضلالة (أى سيئوا التقليد لهم) وما بقى من أوصافهم لا يخفى على فهم القارئين[٦٦].

(٦٦) المصدر السابق، ص ١٦٥.

الفصل الثالث
النقد التحليلي للرسالة

- تمهيد.
- انتقادات عامة.
- انتقادات محددة:

أولا ـ بصدد الشق العلمي الطبيعي:

- فكرة المصادفة.
- نظرية المتناهيات.
- فكرة الخلق وقدم الأنواع وحدوثها.
- أصل الحياة.

ثانيا ـ بصدد الشق السياسي والاجتماعي:

تقييم «رسالة الرد على الدهريين»:

نحاول الآن رؤية «رسالة الرد على الدهريين» كما تبدت في مرآة التقييم والنقد والتعليق لدى المفكرين والدارسين.

ولا تدعى دراستنا أنها ستقوم بعملية استقصاء وحصر شاملين لآراء كافة الدارسين والمفكرين ورؤيتهم لجمال الدين من خلال رسالته تلك، وتقديرهم لأفكاره، فليس فى مقدور تلك الدراسة بإطارها ـ كماً وكيفاً ـ القيام بمثل هذا العمل، بل وترى الدراسة أنه ليس بالمطلوب منها مثل ذلك العلم..

وعلى ذلك، فهذه محاولة، حاولت الدراسة أن تأتى خالية مما قد يشوب مثيلاتها من القصور وأوجه الخلل، وفى هذا الإطار ترى الدراسة الالتفات إلى الملاحظات الآتية، قبل الخوض فى المحاولة:

(أ) لما كان كثير من المفكرين قد أدلى بدلوه ـ بصدد موضوعنا ـ حيناً مرة واحدة فى موضوع واحد، ومرات متعددة فى عدة مواضع حينا آخر، ينصب نقده على نقطة معينة، أو يأتى منصبًا على نقاط متعددة، سواء أتى الرأى فى موضع معين وزمن معين، أو فى مواضع متفرقة على فترات متباعدة..

لذا فضلت دراستنا أن تقوم بمحاولة تصنيف للتقييمات المختلفة، حاصرة إياها فى شقين، الشق الأول: يتمثل فى انتقادات

عامة، بمعنى أنها تناولت الرسالة بصفة عامة وككل، أما الشق الثاني: فيأتي متمثلا في تلك التعقيبات التي انصبت على موضع معين من أجزاء الرسالة، أو على فكرة بالذات من أفكار جمال الدين الواردة بها. وهذا بالطبع لن يمنع أن ثمة من المفكرين من أدلى بدلوه هنا، وهناك، فتعرض بالتالي لآرائه في كلا الشقين.

(ب) لما كانت الدراسة قد اكتفت بانتقاء عينات محددة من المفكرين والآراء ، فقد حرصت في الوقت نفسه على:

أولا : أن تأتي تلك العينات وافية بما يغني عن الكثير من العينات الأخرى التي إما أن تكون مساوية لها في المضمون أو أدنى منها في جدية المأخذ والتناول.

ثانيًا: أن تأتي تلك العينات ممثلة لكافة الاتجاهات بشأن جمال الدين، أي الاتجاهات الإسلامية، والليبرالية، والماركسية، والعلمانية.

(ج) حرصت الدراسة على أن تبرز، وربما للمرة الأولى، آراء وانتقادات اثنين من المفكرين البارزين بمكانتهما الفكرية التي لا تحتاج لدلالة.

وإن العجب والدهشة ليكتنفان العقل من شتى الجوانب إزاء هذا التغاضي عن هذين الشخصين على أهميتهما وخطورتهما

الفكرية، فلا يأتي ذكرهما لا في المقالات الناقصة، ولا في الأعمال الكاملة...(٦٨).

هذان المفكران نعني بهما: «فرح أنطون» و«إسماعيل مظهر»... نقابل أولهما في الشق الأول من الانتقادات والخاص بتناول الرسالة بصفة عامة ككل..

ونواجه الثاني في الشق الآخر من الانتقادات والمنصب على نقاط محددة بالذات.

وفي خلال ذلك كله تتأرجح الرسالة، ومن ورائها جمال الدين، بين قمة المدح وذروة الذم، مروراً بمحاولات الاستقطاب أحياناً.

أولا ـ انتقادات عامة:

في رأي أستاذنا المرحوم د. عثمان أمين، أن جمال الدين علم من أعلام النهضة الحديثة، وعبقري من عباقرة الشرق في القرن التاسع عشر. مصلح ديني وزعيم سياسي وفيلسوف حكيم، وهو باعتراف الجميع كاتب مبدع(٦٩). وبينما يراه «رينان» فيلسوفاً كبيراً

---

(٦٨) نستثني من ذلك كتابات أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود، فهو الوحيد الذي أشار إلى «إسماعيل مظهر» وكتاباته، خلال تأريخه للتيارات الفكرية

(٦٩) راجع الترجمة التي صدر بها د. عثمان أمين، رسالة الرد على الدهريين، نشر مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ط٢، ١٩٥٥، ص ٦.

ملحداً متحرراً من الدين، يراه «روشفور» من كبار دعاة الأديان، وقريباً من طبقة الأنبياء، إلا أن جمال الدين فى نظر الكاتبين رجل من أعاظم رجال الفكر فى العالم[٧٠].

ومن منطلق سياسى يرى أحد الدارسين، أن هذه الرسالة، يعنى رسالة الرد على الدهريين، على الرغم من طابعها الجدلى، قد كتبت فى ظروف «غير نضالية» و(غير ثورية) من الوجهة السياسية، لذا كان الطابع العلمى والفلسفى الخالص غالباً عليها[٧١].

وبينما يرى أستاذنا المرحوم د. محمود قاسم، أن عرض جمال الدين للمذهب الطبيعى فى العصر الحديث، يدل على أنه كان يعلم عنه شيئًا، وإن لم يكن قد سافر إلى أوروبا قبل تأليف تلك الرسالة، كما يدل على أنه كان واسع الاطلاع ولكن غلب الطابع الخطابى على هذه الرسالة فإنها تنم، فى الحقيقة، عن نظرة صادقة، وتعمق فى البحث، قد لا يفطن له عادة من لا خبرة له بالمذاهب المادية التى يعالجها جمال الدين[٧٢].

بينما يرى أستاذنا هذا، يرى دارس آخر أن فى رسالة جمال

---

(٧٠) نفس المصدر السابق، ص ٧-٨.

(٧١) د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ص ١٦٣.

(٧٢) د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى، مرجع سابق، ص ١٠٩.

الدين، رد على تشارلز داروين ومذهبه فى النشوء والارتقاء. وليس أقوم ما فى الرسالة الرد على داروين، وإنما إثبات قيمة الدين وضرورته للإنسان وأثره فى رقيه، وأثر الإلحاد فى انحطاطه(٧٣).

فرح انطون:

أما «فرح أنطون» فيبرز على جانب آخر من منطلقات النقد، وإن كان رده على جمال الدين قد جاء متأخراً بعد انتقاله إلى نيويورك، متأخراً عن معركته الشهيرة مع «محمد عبده»(٧٤)، فلئن

(٧٣) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١، ص ٥٩.

(٧٤) كان فرح أنطون صحافيًا لبنانيا من طرابلس، ولد عام ١٨٧٤ وتوفى عام ١٩٢٢. جاء إلى القاهرة عام ١٨٩٧، وكان أضخم أعماله الصحافية تأسيسه فى نفس العام لمجلة «الجامعة» بالإسكندرية، لكنه انتقل بعد ذلك ومعه المجلة إلى نيويورك عام ١٩١٦، عاشت مجلته «الجامعة» سبع سنوات، وكانت مجلة شهرية، وظلت هذه المجلة المسرح الرئيسى لأفكاره التحررية والثورية. وبفيها ظهرت مبادئه القومية العلمية والعلمانية ومذهبه الاشتراكى. سلخ عمره من أجل التبشير بمبدأ التمدن الجديد، وتثبيته فى عقول الناس، وكان هذا المبدأ فى رأيه ينهض على قاعدتين لا رجاء فى أى تقدم حقيقى بدونهما، هما قاعدة العلم وقاعدة العلمانية.

من التفصيل عنه راجع:

ـ يوسف داغر، مصادر الدراسة الأدبية، الجزء ٢، القسم ١، منشورات جمعية أهل القلم فى لبنان، بيروت، شباط ١٩٥٥، ص ١٤٩.

ـ مارون عبود، جدد وقدماء، بيروت، د.ت، ص ١٧-٦٦.

كان جمال الدين قد أجاب السائل الهندى عن مذهب «النيتشريين» ونسبته إلى الدين المطلق وأثره فى المدنية الإنسانية والحياة الاجتماعية، برسالته فى الرد على الدهريين، فإن هذا الجواب لم يعجب «فرح أنطون»، واعتبر أنه «يقطع سبيل الارتقاء على أمم المشرق الإسلامية ويناقض مصلحة المدنية ويحل عزائمها»...[٧٥].

ذلك لأن هذا الجواب اشتمل على أمرين خطيرين عليهما يتوقف فعلا خراب الشرق أو عماره، أولهما علاقة العلم بالدين، وثانيهما وهو الأهم، الدعوة الدينية لنبذ المبادئ الطبيعية وقواعد العلوم وروح النشاط فى البشر[٧٦].

وتتلخص مناقشة «أنطون» لجمال الدين، فى الآتى:

أولا : المدنية الأوروبية لم تصبح حقيقة واقعة إلا لأن الأمم الأوروبية قد عملت وفقًا لمبدأ القوة المادية والنشاط الحى، لا مبدأ السكينة والجمود والإيمان الدينى[٧٧].

ثانيًا: إن إثارة العاطفة الدينية والتحميس والجمع على قاعدة المبادئ الدينية ليس لها سوى فائدة يتيمة هى استخدام الجامعة

---

(٧٥) مجلة «الجامعة» ، الجزء الرابع، السنة الخامسة، نيويورك، أول تموز، ١٩٠٦، ص١٤٧-١٤٨.

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٤٩.

(٧٧) نفس المصدر السابق، ص ١٥٠.

الإسلامية وسيلة لمقاومة أوروبا مقاومة سلبية، أى مجرد إزعاجها دون الاقتدار على دحر تعاليمها الجديدة ودون نفع حقيقى لأهل المقاومة.

أما الزعم بأن «الجامعة الإسلامية» يمكنها تحقيق المكاسب الفعلية التى أصابتها المدنية الأوروبية بفضل العلم الطبيعى، فهو زعم لا أساس له فى هذا العصر، وهو إن دل على شىء، فإنما يدل على أن أصحابه لا يعرفون شيئًا جديًا من تاريخ العمران فى الأرض وطبيعة البشر[٧٨].

ثالثًا: إن المدنيات التى اعتمدت قاعدة الدين، جميعها، سواء تلك التى ظهرت قبل الإسلام أو بعده لم تكن مدنيات كاملة، لأنها لم تخل من الرذائل. وسر ذلك لا يمثل فى الدين ولا فى المدنية ولكن فى طبيعة البشر. يضاف إلى ذلك أن الدليل لم يقم على أن الدين قد تمكن من اجتثاثها إلا فى دائرة صغيرة جدًا هى دائرة خواص الناس.

رابعًا: أما الإصلاح الحقيقى، فهذه نظريته: بدون إصلاح اجتماعى عام يقضى على مثلث الفقر والظلم والجهل يظل أى إصلاح آخر سواه مجرد وهم من الأوهام. إن الإنسانية الصالحة أساسها المجتمع الصالح. وإنشاء المجتمع الصالح هو، فى الواقع، عمل

(٧٨) المصدر، ص ١٥٠-١٥١

علمى وليس عملا دينيا[٧٩].

ويعود «أنطون» ليؤكد أن جواب جمال الدين له شران، أولهما تثبيط عزيمة النهوض فى الأمم المشرقية، وثانيهما استمرار استغلال الشعوب من قبل رجال الدين وتثبيت هذا الاستغلال على قواعد ظاهرها دينى، أما جوهرها فخدمة أهدافهم السياسية خصوصًا، والدنيوية عمومًا[٨٠].

ولا يفوت «انطون» أن ينكر على جمال الدين نظرته النفعية للدين، عندما يجده يشدد القول ويكرره فى أن الدين هو «سلك النظام الاجتماعى» وأنه «أساس التمدن»، فينبه إلى خطر هذا المفهوم النفعى على الدين نفسه[٨١].

زكى نجيب محمود:

ولا يفوت مفكرنا الكبير زكى نجيب محمود أن يتناول جمال الدين ورسالته، فى إطار حديثه عن «الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة»، بل ويظل على اهتمامه به طوال عشرين سنة بالتقريب.

فهو فى البداية يتناول الرسالة ككل بصفة عامة، وكمنهج بصفة خاصة، فيرى أن مضمون الرسالة لا يهمنا بقدر ما يهمنا

(٧٩) المرجع السابق نفسه، ص ١٥٦-١٥٧.

(٨٠) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٨١) نفس المرجع السابق، ص ١٥٦

منهاجها، وذلك لأننا وإن كنا نرى جمال الدين وإن كان قد عالج مسألة علمية ـ هي نظرية التطور ـ بغير العلم، إلا أنه كان يحتكم في كل خطوة إلى ما ظن أنه حجة عقلية، مثال ذلك أن يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقيم بناءها على أساس الصدفة، على حين أن في الكون نظامًا مدبرًا، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا النظام المحكم كما لا يجوز عند العقل أن ينتج اللا متناهي عن المتناهي.

وهكذا على هذا النحو «العقلي» كان جمال الدين يعالج الأمور التي يراها مؤدية إلى تقوية الإيمان الديني والقومي عند المسلمين، وإلى درء الخطر كلما رأى خطرًا يتهدد ذلك الإيمان[٨٢].

وفي رأيه ـ بعدئذ ـ أنه ليس من الإنصاف في شيء أن ننتقد رسالة جمال الدين بنظرة الدارس العالم، سواء كان ذلك في جانبها الذي يمس العلوم الصرف، أو كان في جانبها الذي يمس مذاهب الفلسفة الأوروبية، لأنه ليس من المظنون أن جمال الدين كان مزودًا بعلم العلماء ولا بفلسفة الفلاسفة في دقائقها وتفصيلاتها، إنما هو قد أخذ الموضوع أخذ «المثقف العام» لا أخذ «الدارس المتخصص»، وللتدليل على ذلك ـ في رأي أستاذنا ـ حسبنا أن نقرأ له ختام خطابه الذي أرسله ردًا على خطاب السائل الفارسي، إذ يقول: «...

(٨٢) د. زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، مرجع سابق، ص ٧-٩.

أرجو أن تكون (رسالة الرد على الدهريين) مقبولة عند العقل الغريزى لذلك الصديق الفاضل، وأن تنال من ذوى العقول الصافية نظرة الاعتبار». فمن هذه العبارة يتبين أن جمال الدين قد وجه الحديث فى رسالته إلى فئتين من الناس، إحداهما أصحاب «العقل الغريزى» ـ ومنهم صاحب الخطاب ـ والأخرى أصحاب «العقول الصافية»، ونحن ـ يقول الأستاذ ـ وإن كنا لا ندرى على وجه الدقة ماذا يراد بـ «العقل الغريزى» عند جمال الدين (لأن لغة العلم الحديث تجعل العقل والغريزة ضدين) إلا أننا نأخذ العبارة على أنها تعنى ما نسميه اليوم بـ «الإدراك المشترك» Common Sense. الذى لا يحتاج صاحبه إلى تعلم متخصص، بل يكفيه أن يشارك الناس فى جوهم الثقافى العام. وكذلك لا ندرى على وجه الدقة مراده من «العقول الصافية» سوى أن نرجح أنه يعنى بها عقولا صفت من «الغريزة» لتصبح «منطقا» صرفا، لكن العقول المنطقية الخالصة فى حد ذاتها لا تكفى للدالة على نوع الموضوع الذى تخصصت فى دراسته، ولهذا، لم يكن بين من خاطبهم جمال الدين برسالته أحد هو بالضرورة ممن أجادوا دراسة الفلسفة المادية ولا دراسة النظرية الداروينية اللتين تعرض للرد عليهما، والظاهر أن جمال الدين اكتفى فى ذلك كله بما عنده هو من ذلك «الإدراك المشترك» نفسه.

ثم يعود «د. زكى» مؤكدا، أنه ليس من الإنصاف أن نجد

جمال الدين يتناول موضوعه تناول «الأديب» لا تناول «العالم»، ثم نصر مع ذلك على نقده بنظرة العلماء المتخصصين، ولو فعلنا ذلك لما ثبتت رسالة الرد على الدهريين لحظة أمام النقد(٨٣).

حسن حنفي:

وعلى الرغم من دعوة «د. زكي نجيب محمود» السابقة، يأتي «حسن حنفي»، من زاوية واتجاه مخالفين، ليحاكم الرسالة ضمن تقييمه لجمال الدين ككل، فيحاسبه حساباً عسيراً لا يترك صغيرة ولا كبيرة..

في رأيه أنه يرتبط باليقظة والحماس والانفعال أسلوب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستعارة فيصبح الخطيب هو العالم أو السياسي، ثم يحاسب جمال الدين من خلال المقارنة بين الحركات الإصلاحية، والنهضة العلمية، فإذا كانت الأولى تقوم على قوة الكلمة، فالثانية تقوم على قوة التحليل. ثم يتابع تقييمه قائلا أن جمال الدين كثيراً ما يستخدم المقدمات الخطبية على حد تعبير ابن رشد سواء مستمدة من القرآن أم لا، كمسلمات يبنى عليها دفاعه أو هجومه، فيقول مثلا تأكيداً لأهمية الدين «كان الإنسان ظلوماً جهولاً، خلق الإنسان هلوعاً، إذا مسّه الشرّ جزوعاً وإذا مسّه الخير

(٨٣) انظر في ذلك: د. زكي نجيب محمود، وجهة نظر، مرجع سابق، ص ١١، وكذلك: هموم المثقفين، مرجع سابق، ص ١١٠-١١٢.

منوعًـا» ... مع أن هذا الحكم خـاضع لتـحليـلات علم النفس الاجتمـاعى ودراسات الشخصية، كما يستعمل جمال الدين كثيراً من هذه الأقاويل للتأثير على القراء واستهوائهم، مثل هجومهم على «دارون» بإمكان تحول الفيل والبرغوث كل منهما إلى الآخر، طبقًا لنظريته مع أن هذا النقد لا يصدق على نظرية التطور فى شىء، لأن التطور عند «دارون» إنما يخضع لقوانين علمية ضرورية.

ويذهب إلى أن الأساليب الإنشائية هى الطابع المميزة لتفكير جمال الدين ويستدل على ذلك بقول جمال الدين فى رفض الموقف الطبيعى: «متى ظهر النيتشريين فى أمة نفذت وساوسهم فى صدور الأشرار.. واستهوت عقول الخبثاء... ويبذرون فى النفوس بذور المفاسد فلا تلبث أن تنمو فى تراث الغفلة فتكون ضريعًا وزقومًا »، ويعقب على ذلك قائلا: إن جمال الدين - ينظر إلى العلم نظرة خلقية فهناك علم حسن وعلم قبيح، علم طيب وعلم خبيث، ويقول أيضًا «النيتشرية جرثومة الفساد، وأرومة الأوراد وخراب البلاد، وبها هلاك العباد». فيضيف السجع على الإنشاء ليذكرنا بفتاوى ابن الصلاح فى تحريم العلوم الفلسفية.

ويستعمل جمال الدين كل أساليب الخطابة خاصة إثارة اشمئزاز القراء ممن يريد مهاجمتهم والالتجاء إلى عواطفهم وأخلاقياتهم، مثل نقده لأصحاب الموقف الطبيعى لقولهم أن الإنسان فى المنزلة كسائر الحيوانات.

واقتراف المنكرات، أو مهاجمتهم لأنهم يقولون بتعدد الزوجات وجعل النساء على الشيوع، وبذلك يثير في القراء الحمية الدينية بالالتجاء إلى الجنس.

وأيضاً يستخدم جمال الدين أسلوب التشبيه الحسي وهو أسلوب الجمهور لا النظار كما قال الإسلاميون من قبل، فالطبيعيون في رأيه جحدة الألوهية يسعون لقلع قصر السعادة المسدس الشكل(٨٤).

وخلاصة رأيه، أن رسالة «الرد على الدهريين» هي العمل الفلسفي الوحيد المتكامل لجمال الدين، إلا أنها لا تعدو كونها دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة، ذلك أن جمال الدين ينتقد ما يسميهم بالنيشتريين والسوسياليست والكمونيست والنهيليست على أنها مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان والثواب والعقاب، لذا فهم في ضلال. وهو لا يهاجم الموقف الطبيعي إلا لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان ومناقضاً للدين وجاحداً للألوهية.

وجمال الدين يجانب الصواب في ذلك كله، في رأي حسن حنفي، ومكمن الخطأ هو في تطبيق التصور الديني التقليدي للعالم على النظرة العلمية، وبالتالي يكون أي تصور آخر للطبيعة يكفل لها

---

(٨٤) د. حسن حنفي حسنين، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٩٧٧، ص ٩٣-٩٤.

الاستقلال والفاعلية، تصوراً خارجاً على الدين. على حين أن الطبيعة ليس فيها كفر أو إيمان، كما أن العلم ليس فيه هداية أو ضلال.

إن جمال الدين يحكم مقاييس الدين فى موضوعات علمية صرفة، بل ويحكم تصوراً دينياً شائعًا على أحدث النظريات العلمية فى عصره، وهى مذهب التطور، وهو ما لا يستقيم مع النظر الصحيح[٨٥]

محمد عمارة:

ومن نفس المنطلق الأيديولوجى السابق، يبرز دارس آخر فى محاولات التقييم، مع الفارق البين فى عمق المأخذ والتناول بينه وبين الدارس السابق[٨٦]، ليقول بأن «الرسالة» إنما تحمل أيديولوجية البرجوازية الرأسمالية، بينما يحمل فكر جمال الدين ما يدحض هذا «الاتهام» وتقدم آثاره أكثر من دليل على انحيازه إلى جانب الناس البسطاء الكادحين وتحبيذه للفكر الاشتراكى.

يرى الدارس، أن الذين يجدون فى جمال الدين داعية من دعاة الاقتصاد الحر والنشاط الفردى، و«أيديولوجية» البورجوازية والنظام الرأسمالى، قد وجدوا ذلك فى كتابه «رسالة الرد على الدهريين». وهم ـ فى رأى الدارس ـ لم يتعسفوا فى تفسير نصوصه الواردة بها

(٨٥) المصدر السابق، ص ٩٧.

(٨٦) هو د. محمد عمارة.

حول هذا الموضوع فهى صريحة فى ذلك وهم من أجل ذلك قد اهتموا بإذاعة هذا الكتاب ونشره، حتى ليحسب كثير من المثقفين أنه الكتاب الوحيد الذى خلفه جمال الدين، وحتى لنجده يطبع فى مصر طبعات كثيرة، ومن دور نشر معينة، وفى أعوام بذاتها، بشكل يستلفت النظر ويثير الاهتمام والاستفهام؟![٨٧]

ماجد فخرى:

وعلى الجملة، فإن جمال الدين ـ فيما يرى البعض ـ لا يبرز حقًا كمفكر نظامى أو متكلم مفوه. فمؤلفه المنشور الوحيد، «الرد على الدهريين»، ليس إلا عملا ظرفيًا ينقصه العمق والتبحر نظير أمثاله من المؤلفات الجدلية[٨٨].

وإذا كان «محمد إقبال» قد حاول الإيهام بأن لجمال الدين ـ مثلما كان لديه هو ذاته ـ النظر الثاقب فى تفهم المعنى الداخلى للتفكير الإسلامى والحياة الإسلامية، بما يمكنه أن يعيد النظر فى

---

(٨٧) محمد عمارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٦٨، ص ٨٢-٨٣. ولست أدرى فى الحقيقة، إذا صدق كلامه هذا، فبماذا يا ترى يفسر لنا قيام «فتحى الرملى» وهو من هو بين رواد الاتجاه الماركسى فى مصر، بنشر هذا الكتاب؟!

(88) Majid Fakhry, op.cit., p. 504.

النظام الإسلامى وتركيبه، فإن «جب» Gibb لا يكتم الصعوبة التى يجدها فى قبول هذا الرأى.

فالمؤلف الوحيد الذى وضعه جمال الدين، «الرد على الدهريين»، يدل على أنه لا يتمتع بتلك الطاقات الفكرية التى نسبها إقبال إليه(٨٩).

ثانياً ـ انتقادات محددة:

وهى تنقسم إلى انتقادات تختص بالموقف الطبيعى والفلسفى والشق العلمى المادى ممثلا على وجه الخصوص فى نظرية النشوء والارتقاء الداروينية. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى انتقادات موجهة إلى موقف جمال الدين من الشق السياسى والاجتماعى من الموقف الطبيعى.

(أ) بصدد الموقف العلمى الطبيعى:

فى رأى البعض، أن جمال الدين صاحب «نظرة ازدواجية»، وأنه قد حمل حملة شعواء على المادية بصورة تكاد تحمل المرء على التصور بأن الدين الإسلامى دين مادى!(٩٠).

---

(89) Gibb, Modern Trends in Islam, The University of Chicago, 3rd Impression, 1954, pp. 28-29.

(٩٠) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث، مرجع سابق، ص ٥٨

وبنفس الرؤية، يحاول حسن حنفى توضيح ذلك، فهناك اشتباه في استعمال كل من لفظى «روح» و«مادة».

الاشتباه الأول فى لفظ «روح» فالروحية عادة تطلق على تلك الاتجاهات التي تعترف بوجود روح ووراء الطبيعة وبوجود إله وراء العالم، أى بوجود موجودات مفارقة تدخل فى نظام الطبيعة وتغير مسارها كما هو الحال في التفكير الدينى التقليدى..

ويقع الاشتباه فى أن هذا الاتجاه هو بحق اتجاه مادى، لأنه يتصور الطبيعة مادة الروح لا مادة منفصلة عنها ومغايرة لها. بل ومعارضة لها تمامًا، فالطبيعة مادة والروح صورة، والكون متناه والروح لا متناهية، والعالم زائد والروح أبدية.. إلخ، أى أنه يعترف بالعالم كمادة ثم يضع فوقه أو وراءه روحًا، وفى هذه الحالة قد تقوى المادة أمام هذه الروح الطائرة، وقد تعجز هذه الروح أمام كثافة المادة، وقد يكون الراهب الذى فضّل الآخرة على الدنيا والله على العالم أول مادى لأنه أصدر حكمًا ضمنيًا على العالم بأنه مادة، وحكمًا ثانيًا بأن المادة شر أو على الأقل يجب الابتعاد عنها فالتجأ إلى الروح بتصور مادى للعالم (كما يبدو فى الممارسة الشعبية للدين وزيارة مقابر الأولياء والتمسح بنحاسها وتقبيل أبوابها ومقابضها والدعوة لتفريج الكروب وزيادة الأرزاق). وكلما تم الإيغال فى الروحية تم الإيغال في المادية. كما تبدى ذلك فى التصوف الشيعى الذى بدأ

نظرية فى الروح وانتهى إلى نظرية المادة (ويشير فى ذلك إلى كتاب «راحة العقل» لوحيد الدين الكرمانى).

دخلت إذن هذه الوثنية فى التصور الدينى للعالم وفى ممارسة الشعائر، من هذه الروحية المنحرجة الطائرة التى تتصور الروح مجردة من الطبيعة، فتأتى الطبيعة وتفرض نفسها عنوة فى صورة حسية.

الاشتباه الثانى فى لفظ «مادة». فقد عدَّد جمال الدين مظاهر المادة فى نظرية التطور عند داروين وفى التيارات الاجتماعية والسياسية عند فولتير وروسو وماركس، وعند قدماء اليونان الطبيعيين الأوائل أمثال طاليس وديموقراطيس وهرقليطس أو من أمثال لوكريس وأبيقور، والمادة هنا لا تعنى مادة معلقة على نفسها بل تعنى طبيعة تنحو نحو الكمال. فالنفس عند أرسطو كمال أول لكل ذى حياة بالقوة، والطبيعة عند داروين تنحو نحو الكمال، والطبيعة عند لوكريس وماركس وفويرباخ حية تحتوى على مبدأ حيويتها فى ذاتها، أما الطبيعة عند فولتير وروسو فلها مدلول معنوى، وهى السبيل إلى تحرير الفرد من الأوهام وإعادة براءته الأصلية إليه وهى كاملة خيرة، وبالتالى فالمادية لا تعنى الروح بل تعيد للروح فاعليتها داخل الطبيعة.

وتأسيسًا على هذا ـ يستدل الباحث ـ يكون المناضل الماركسى الذى يفعل فى التاريخ أو الرواقى أو الأبيقورى الذى يعيش وفقًا للطبيعة أو الطبيعى اليونانى الذى يفسر الطبيعة أو روسو فى غابات

جنيف، يكون كل هؤلاء أقرب إلى الروح منهم إلى المادة ـ على عكس راهبنا السابق ـ لأنهم لم يصدروا حكماً على العالم بأنه مادة وأن المادة شر يجب الابتعاد عنه، بل الطبيعة عندهم وضع طبيعي فيه حياة وكمال، وفيها تحرر واستنارة، وكان العود إلى الطبيعة هو السبيل الوحيد إلى تنوير الذهن وتحرر الفن.

ومن كل ذلك اتسمت نظرية جمال الدين بالازدواجية، ووقع في أسر التصور التقليدي المزدوج للروح والطبيعة، ذلك التصور الذى شاب كافة آراءه ونظرياته، حتى بصدد العلم ونظرياته، وهنا يكمن الخطأ في فكر جمال الدين على رأى الدارس(٩١).

وربما يرتبط بهذا كما يرتبط بالازدواجية، قليلا أو كثيراً، ما تعرض له جمال الدين من شبهة الاتهام بالخلط بين المذاهب والتباس المفاهيم لديه، مما أدى إلى افتقاره إلى القدرة على التفرقة بين الآراء والمعاني بدقة..

محمد جابر الأنصارى:

فعندما كتب جمال الدين «رسالة الرد على الدهريين» لنقد مذهب المصلح الجديد الهندى سيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) المتأثر ببعض الأفكار الطبيعية الداروينية، عمد إلى الربط المباشر بين

---

(٩١) راجع فى ذلك: د. حسن حنفى، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، مرجع سابق، ص ٩٧-٩٨.

هذا المفكر المادى «النيتشرى» الطبيعى، وبين المنحى الباطنى الإسماعيلى فى الإسلام. ومعلوم أن الباطنية ليست مادية طبيعية، بل هى على العكس من ذلك «روحانية ما ورائية».

كما أن الباطنية لم تنكر الألوهية وإنما أكدتها. ولكن التطابق يتقرر بينهما فى أول عمل فكرى يشهده الإسلام الحديث على يد جمال الدين.

كما ترتبط النظم الاشتراكية والماركسية - بالمثل - بالتقليد الدهرى الطبيعى.. وغنى عن البيان أن المادية الحديثة ونظامها تفترق عن الباطنية والدهرية القديمة فى منابعها الفكرية وأطرها الاجتماعية الحضارية[٩٢].

وإذا كان الموقف الذى يتمثل فى كتاب «الرد على الدهريين» يعكس المعركة التى دارت رحاها بين نظرية التطور والمذهب المادى فى الفلسفة من ناحية، وبين مناصرى العقيدة الدينية من ناحية أخرى، على اعتبار من هؤلاء أن ثمة تناقضاً بين هذه العقيدة وبين ما جاءت به نظرية التطور وما جاء به المذهب المادى، فمن غير الجائز اعتبار نظرية التطور والمذهب المادى فى الفلسفة معاً فى شقه واحدة كأحد شقى الرحى، فقد لا يلزم أن تكون بينهما صلة ضرورية، إذ

---

(٩٢) د. محمد جابر الأنصارى، تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربى، مرجع سابق، هامش ص ١٦-١٧

قد تأخذ بنظرية التطور فى الأحياء دون أن تلتزم المذهب المادى الذى يرد كل شيء إلى مادة، والعكس صحيح أيضًا، فقد تذهب إلى أن الكون كله مادة، دون أن تأخذ بنظرية التطور(٩٣).

ومن هنا لم تخل آراء جمال الدين بصدد الموقف الطبيعى، بشقيه الفلسفى والعلمى من المآخذ، كما لم تنج من سهام النقد أفكاره بشأن نظريات المصادفة، أو المتناهيات، أو النشوء والارتقاء لدى داروين.

لقد رأينا لدى البعض، فيما سبق، تأكيدهم على وجود (اشتباه) لدى جمال الدين فى استعمال لفظى «روح»، و«مادة»، ذلك الاشتباه الذى أوقعه فى أسر التطور التقليدى المزدوج للروح والطبيعة..

وبهذا التصور التقليدى المزدوج للروح والطبيعة يهاجم جمال الدين كل الاتجاهات الطبيعية ويدعو إلى التصور الدينى التقليدى، فيفضل فيثاغورث وسقراط وأفلاطون على أرسطو (مع أن جمال الدين يجعله من أنصار المفارقة) وديموقراطيس وهراقليطس وأبيقور وديوجين، ويرفض أى إحلال للروح فى الطبيعة يجعل فيها شعوراً أو قوة أو عقلاً، لأن الروح لابد أن تأتى من خارج الطبيعة.

---

(٩٣) د. زكى نجيب محمود، وجهة نظر، مرجع سابق، ص ٩-١٠.

وعلى الجملة يدين جمال الدين الموقف الطبيعي ككل، لأنه يفصل الطبيعة عن الأخلاق، ويؤرخ للموقف الطبيعي وكأنه تاريخ الرذائل والأخلاق الفاسدة، مع أن الطبيعيين الأوائل عند اليونان ـ على حد قول هيدجر ـ هم أول من وضعوا مسألة الوجود الحقيقي، فينعى على «أبيقور» قوله بالعيش وفقًا للطبيعة لأن الطبيعة تحتوى على أخلاق، وينعى على «مزدك» موقف الطبيعي مع أنه يؤمن بالثقافة المادية المتعارضة : النور والظلمة، الخير والشر، المادة والروح، وهى الطابع المميز للديانات الفارسية، ويأخذ على الباطنية موقفهم الطبيعي مع أن الطبيعة لديهم مشخصة وتكبير للإنسان، ويرفض جمال الدين أيضًا حركة أبناء العصر الجديد فى تركيا لأنها تدعو إلى الموقف الطبيعي والأخذ بالنظرة العلمية..

ثم يضع جمال الدين أخيراً تصوره للطبيعة وتفسيره الخلقى للحياة الاجتماعية، فتقوم المجتمعات على خصال ثلاث: الحياء والأمانة والصدق، وتقوم حياة الفرد على خصال أربعة: المدافعة الشخصية وشرف النفس والحكومة والألوهية وفى الخصلتين الثالثة والرابعة يقرن جمال الدين بين الله والسلطة ويجعل من كلاهما مصدر خوف ورهبة. كما يجعل من الله الجامع لهذه الصفات ومصدر الأخلاق، فبدونه تتحول البشرية إلى همجية، ولكن الله يجعل الفضيلة الوسط المناسب كما قال التراث القديم، إرضاء للروح وإرضاء للمادة.

وهكذا يتصور جمال الدين المبادئ الخلقية مفروضة على الطبيعة من الخارج لأن الطبيعة مجموعة من الغرائز لابد أن يسيطر عليها مجموعة أخرى من الرقباء فى صورة مبادئ، وبذلك تقوم الأخلاق الإلهية على النظرة الجنسية للعالم التى تجد تعويضاً لها فى الطهارة، ويكون السلوك حينئذ إما الكبت والحرمان أو الشذوذ، فإذا كان جمال الدين قد وقع فى الاشتباه فى لفظى «روح» و«مادة» منذ مائة عام فإننا نقع أيضًا فى اشتباه مماثل عندما لا نفرق بين المادية التى تتولد عن النشاط الزائد الناتج عن التعلق بالطبيعة ومحاولة فهم أسرارها، وهى المادية الأوروبية ـ وبين المادية التى تنشأ من الفقر والعوز والتكالب على القرش وقتل الجار من أجل كوز ذرة وقتل البائع الشارى من أجل بصلة وقتل الابن أبيه من أجل القرش كماديتنا(٩٤).

إنه ليس من الإنصاف فى شيء، أن نجد جمال الدين يتناول الأمور تناول «الأديب» لا «العالم» ثم نصر مع ذلك على نقده بنظرية العلماء المتخصصين، ولو فعلنا ذلك لما ثبتت «رسالة الرد على الدهريين» لحظة واحدة أمام النقد، حتى وإن قصرنا أنفسنا على علوم عصره، ودع عنك أن تضيف إليها ما قد وصل إليه العلم بعد ذلك،

---

(٩٤) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، مرجع سابق، ص١٠١-١٠٢.

وإلا فماذا يقول جمال الدين الذى أخذ على أصحاب المذهب المادى بأن مذهبهم يؤدى إلى تسلسل الأطوار إلى غير اهتداء وهو تسلسل غير متناه، «... وغفل أصحاب هذا الزعم عما يلزم من وجود مقادير غير متناهية فى مقدار متناه، وهو من المحالات الأولية» هكذا يقول جمال الدين، فماذا لو أنبأناه بحقيقة يأخذ بها الرياضيون اليوم، وهى إمكان «وجود مقادير غير متناهية فى مقدار متناه»، ومثال ذلك أن أى خط مستقيم محدد بطرفين معلومين متناهيين يمكن أن يتألف من أجزاء، كل جزء منها فيه مقدار لا متناه من النقط، وبذلك يشتمل طول الخط المتناهى على مقادير غير متناهية، وشرح ذلك يطول[٩٥].

إن تصور جمال الدين استحالة وضع اللامتناهى فى المتناهى ناشئ عن هذا الوضع الخارجى العقلى للروح والطبيعة وكأنهما موضوعان مستقلان ومضادان، بقدر ما نعطى للروح نسلب الطبيعة وبقدر ما نعطى للطبيعة نسلب الروح، وهو ما نتج عن التصور التقليدى المزدوج لهما[٩٦].

وماذا يقول جمال الدين وهو يأخذ على أصحاب الفلسفة المادية

---

(٩٥) د. زكى نجيب محمود، وجهة نظر، مرجع سابق، ص ١٢ ؛ وأيضًا انظر: همزم المثقفين، مرجع سابق، ص ١١٢.

(٩٦) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص ٩٨.

اعتمادهم على «أحكام الصدفة»، إذا قيل له إن «أحكام الصدفة» هذه ـ وهى نفسها قوانين الاحتمال ـ قد أصبحت الآن قاعدة أساسية تنبنى عليها العلوم الطبيعية، فضلا عن العلوم الإنسانية جميعا، وشرح ذلك يطول..

وهل ترى رجلا أبعد عن دراسة النظرية الداروينية من جمال الدين حين يقول بإمكان تحول البرغوث إلى فيل، أو العكس، بمرور القرون وكرّ الدهور، أو حين يزعم بأن داروين قد حكى عن جماعة واظبوا على قطع أذناب كلابهم قرونا، فصارت الكلاب تولد بغير أذناب، لأن الطبيعة قد كفت عن هبته حيث لم تعد للذنب حاجة(٩٧).

ونتيجة لوقوعه فى أسر التصور الدينى التقليدى والمزدوج للطبيعة، يهاجم جمال الدين نظرية النشوء والارتقاء كتعبير عن الموقف الطبيعى لأنها تنكر الخلق وتقول بالصدفة، وهذا غير صحيح من أوجه كثيرة:

أولا : تنحصر مهمة العالم فى تفسير وقائع الطبيعة بصرف النظر عن أى معتقد سابق وإلا لما كان عالما ولما تقدم العلم..

---

(٩٧) د. زكى نجيب محمود، وجهة نظر، مرجع سابق، ص ١٢ . وأيضا: هموم المثقفين، مرجع سابق، ص ١١٢.

ثانيًا : لا يعني القول بالنشوء والارتقاء القول بالصدفة وبالبخت، بل على العكس فإن نظرية التطور تقول بحتمية قوانين الطبيعة وبأن كل شيء يحدث في التاريخ الطبيعي حسب قانوني التنازع للبقاء، والبقاء للأصلح.

ثالثًا: لا يعني القول بالتطور إنكار الخلق ضرورة، لأن الخلق لا يعني الحدوث كما قال «ابن رشد» من قبل، بل قد يعني بالضرورة نظرًا للعناية والحكمة الإلهية، ولا يعني القول بالخلق أيضًا القول بالإمكان كما قال «ابن رشد» بتفرقته بين الممكن والجائز. فمن الجائز أن ينقلب الحجر ذهبًا والعصى ثعبانًا، ولكن من الممكن أن تكون الشجرة مثمرة، فالجائز هو الجائز افتراضًا، والممكن هو الحادث واقعًا.

ولا يعني القول بالنشوء الطبيعي إنكار الخلق فقد أيد ابن رشد في شروحه على «أرسطو» قدم العالم وتبعه في ذلك شراحه اللاتين، دون أن ينقص ذلك شيئًا من تصوره الديني للعالم.

وقد يكون في القول بخلق العالم إغفال لأهميته وتأكيدًا لزواله والحاقه بحقيقة أكبر منه، وقد يكون في القول بقدم العالم إثبات لوجوده، وتأكيد لبقائه ولأهميته، وهذا هو ما يحتاج إليه فعلا جمال الدين في دفاعه عن الأرض وتحريرها.

وبهذا المعنى لن يكون فى الموقف الطبيعى قضاء على الأديان بل عود بالوحى إلى أسباب النزول، كما يقول المفسرون، وحلول من الله فى العالم كما يقول الصوفية، وتحقيق لمصلحة المسلمين كما يقول الفقهاء، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر كما يقول المتكلمون.

ويخشى جمال الدين من الموقف الطبيعى إنكاره لله وللاعتقاد بالثواب والعقاب، أى أن جمال الدين يتصور الله تصوراً تقليدياً شائعاً. على حين أن أكثر المفكرين المعاصرين إيماناً مثل (برجسون) جعل الله داخل الطبيعة دافعاً للتطور.

أما بالنسبة للثواب والعقاب فالموقف الطبيعى لا يمسهما من قريب أو من بعيد، وأن نظرية التطور تعتنى بنشأة الأحياء وتطورها ولا تعتنى بنهايتها.

وخلاصة الموقف أن جمال الدين ينصب العقائد الدينية حكماً على الطبيعة، وكلما استقلت الطبيعة ظن أن ذلك يقضى على ضرورة العقائد[٩٨].

إسماعيل مظهر[٩٩]:

إذا جاز لنا اعتبار ظهور نظرية «داروين» ومادار حولها من

---

(٩٨) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص ٩٨-٩٩.

(٩٩) إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٩) ، ترجم كتاب «أصل الأنواع» لداروين

=

مناقشات فى مصر والعالم العربى، على أنها تمثل جانبًا من جوانب مشكلة «التراث» من حيث الحيرة بين (الأصالة.. والمعاصرة)، وتنوع المواقف الفكرية لحظتئذ ما بين مشايعة للماضى بأكمله، أو الارتماء فى أحضان الحاضر بأسره، وظهور الموقف الوسط بين هذا وذاك، فإن «إسماعيل مظهر» ليعتبر من أوائل الرواد الذين انتهجوا نهج الموقف الوسطى التلفيقى، أو التوفيقى بين هذا وذاك يعتبر هذا الموقف هو موقفه الفكرى العام. كيف كان ذلك؟

كانت نظرية النشوء والارتقاء من أهم ما أنتجه العالم الأوروبى فى القرن التاسع عشر، وهى نظرية لا تصادف قبولا ـ للوهلة الأولى ـ عند من تغلب عليهم الثقافة الدينية، الذين طفقوا يتساءلون عن موقع الإسلام من هذه الدعوة.

وإن الموقف بطرفيه ليتمثل فى الدعوة لهذه النظرية على يد «شبلى شميل»، ومحاولة هدمها على يد جمال الدين فى رسالته السابقة(١٠٠).

=

وألف كتاب «ملقى السبيل» ليبين خطأ الأوهام الشائعة عن نظرية داروين، سواء بنقل أصولها من علماء ماديين، أو بدعوى معارضتها للدين. وله أيضًا كتاب «تاريخ الفكر العربى».

(١٠٠) كان الدكتور شبلى شميل (١٨٥٠-١٩١٧) أول ناقل لهذه النظرية إلى لغة الضاد، فى كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» (١٩١٠)، إلا أنه لم يقتصر

=

وقد جاء «إسماعيل مظهر» ليبدد الحيرة أمام هذين الطرفين، فهناك مخرج ممكن يكسبنا مضمون الثقافة الغربية فى هذا المجال، ويبقى لنا فى الوقت نفسه على ما نحن حريصون على الإبقاء عليه من تراثنا. وذلك هو الموقف التوفيقى الوسط الذى حاول أن يقفه فى كتابه «ملقى السبيل» الذى كتبه، إلى جانب توضيح موقفه هذا، ليرد به على «شبيلى شميل» وعلى جمال الدين معاً، فالأول قد نقل أصول نظرية التطور عن علماء ماديين مثل «بخنر» و«هيكل» فأفسد عليه ذلك تفسيره للنظرية تفسيراً صحيحاً، والثانى قد نسب لداروين ما لم يقله، وخلاصة الرأى عند مظهر أن نظرية النشوء والارتقاء لا تتنافى مع الدين والفلسفة والأدب والفن، لذا فقد حاول فى هذا الكتاب جهد استطاعته، توضيح شيئين:

أولهما: أن ليس ثمة علاقة ضرورية بين المذهب المادى من جهة ونظرية التطور البيولوجى من جهة أخرى.

=

فى نقلها على الجانب العلمى وكفى، بل اتخذ منها أداة لإصلاح اجتماعى ـ تربوى شامل، من وجهة نظره، فالإصلاح مرهون فى رأيه بالاعتماد على العلم وحده، فلا الدين ورجاله ولا الفلسفة وأصحابها ولا الأدب ولا الفن ذوات نفع فى إقامة مجتمع مدنى متحضر، إذ ليس فى الطبيعة إلا الطبيعة نفسها، منها ينشأ النبات والحيوان والإنسان، ومن العبث أن نتوجه بأبصارنا إلى ما وراءها فيفلت منا ما هو ماثل أمامنا.

وثانيهما: هو أن قبول نظرية التطور الداروينية، لا يتنافى مع عقائدنا فى وجود الله وقدرته على الخلق، لأن سلسلة التطور إنما تبدأ فى الخلية الحية، وإذن فمازال ثغرة الانتقال قائمة بين المادة الموات وظواهر الحياة.

يقول «إسماعيل مظهر» : «إن نظرة واحدة فى المذهب (الدارويني) كافية لأن تبعد عن العقول ما علق بها من أثر القول بدهرية الذين يعتنقون مذهب النشوء،... فالمذهب بعيد عن البحث فى أصل الحياة، ولا شأن له بالبحث فى التولد الذاتى، ولا فى القول بأن الحياة قوة مادية أو غير مادية.. ذلك لأن المذهب مقصور على البحث فى نشوء بعض العضويات من بعض، بعيداً عن البحث فى الأصل الذى تستمد منه حياتها، من هنا تزاح أكبر عقبة تقف فى سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة، كذلك لا يمكن لمنصف أن يحمل مذهب داروين فى النشوء، تبعة ما سبق إليه بعض الباحثين فيه، وتوسعهم فى مدلولاته إلى حد القول بالمادية وإنكار الألوهية»[١٠١].

كان هذا عن الموقف العام لإسماعيل مظهر، أما عن موقفه

---

(١٠١) إسماعل مظهر، ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث ، المكتبة العصرية بالظاهر، القاهرة، د.ت، ص ٥٤. ثابت بالكتاب أن مقدمته كتبت سنة ١٩٢٩، وخاتمته سنة ١٩٢٦.

فيما يختص بما نحن بصدده من موقف جمال الدين ورسالته، فباستثناء إشارات أستاذنا د. زكى نجيب محمود، لم ترد أية إشارة لمظهر وكتابه الخطير هذا فى كل ما وقع فى أيدينا أثناء الدراسة، على الرغم من أهمية هذا الكتاب، ومن أنه يكاد يكون قد خصص على الإجمال فى معظم صفحاته لنقد جمال الدين[١٠٢].

يقول «مظهر» فى تقدير كتابه : «أحطت فى هذا الكتاب بنقد رجلين من رجال القرن الماضى، وهما دكتور شميل، والسيد جمال الدين الأفغانى، لما كان لأولهما من الأثر فى نشر المذهب الداروينى مشبعًا بالرأى المادى، ولما كان لثانيهما من الأثر فى العمل على نقض المذهب، قضاء لمعتقده من أن نشر هذا المذهب قد يفسد من طبيعة الشرقيين وتقاليدهم أكثر مما ينفعهم. نقدت دكتور شميل لأنه اتخذ مذهب النشوء منسوبًا إلى «داروين» ذريعة لإثبات المذهب المادى الذى اعتنقه ودافع عنه طوال أيام عمره.

وأسهبت فى نقد رسالة «الدهريين» التى كتبها السيد الأفغانى إسهابًا كانت بغيتى فيه شرح الأصول العلمية التى ترتكز عليها فكرة النشوء أكثر من تعمدى النقد لذاته. ذلك لما فى تلك الرسالة من

(١٠٢) يقع الكتاب فى ستين وثلاثمائة صفحة (٣٦٠)، حوالى مائة صفحة فقط خصصت لشبلى شمل، وبقية الكتاب مخصص لنقد جمال الدين ورسالته.

بعد عن محجة التحقيق، وتخبط فى شرح الحقائق الطبيعية والمذاهب الفلسفية، مما حدا بالكثيرين من أبناء الجيل الماضى إلى أن ينظروا إلى العلم الطبيعى نظرة الجزع والاستكراه»[١٠٣].

ويبدو أن جمال الدين لا يفلت من براثن شبهة الاتهام بالخلط بين المذاهب والتباس المفاهيم لديه على يد مظهر أيضاً.

فمظهر بداية يؤكد على وقوع جمال الدين فى هذا الخلط، ثم يؤكد على أن الرسالة فى الأصل يمكن اعتبارها موجهة ضد الفلسفة الأبيقورية، ويوضح خطأ الدعوى هنا من خلال تبيان التفرقة بين المادية الحديثة، والفلسفة الأبيقورية، وهو ما غفل عنه جمال الدين، فى رأى مظهر..

يقول «مظهر»: «كنا نود لو أتيح لنا من الفرص ما تمكننا من أن نتابع نقد رسالة الدهريين نقداً عاماً نلم بأطرافها لما ولا نتورط إلى شىء من الإطناب إلا مرغمين، لولا أن الخلط الفاضح الذى انطوت عليه دفتى تلك الرسالة لا يجعل لناقد إلى الإيجاز سبيلا.

لذلك نمت إلى القراء أن يفسحوا لنا من وقتهم شطراً نقضيه وإياهم فى نقدها، نقداً يلتئم وما أحدثته من أثر فى أذهان الناس، جرهم إلى الشك فى مبادئ العلوم الطبيعية وساقهم إلى وجهة من

---

(١٠٣) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، المقدمة، ص ٥.

تاريخ الفلسفة هوشت فيهم ما كان من الواجب أن ينسق من حركة الفكر عندهم»[١٠٤].

ومن يقرأ هذه الرسالة ويلم بأطرافها يجد أن فيها من الحجج ودافع البراهين ما يصح أن يقام سداً في وجه الفلسفة الأبيقورية، أكثر مما يصح أن يعتبر نقضًا صريحًا للفلسفة المادية. ذلك لأن الفلسفة الأبيقورية، إن كانت جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة المادية، بل مذهباً من مذاهبها التي شاعت وانتشرت في عصر من عصور المدنية اليونانية، إلا أن هناك من مذاهب الفلسفة المادية ما قرن بين الحض على التزام القانون الأدبي مصبوباً في قالب ارتضاه واضعه، وبين الترغيب في إنكار كل شيء غير المادة والحس الذي يدرك به الإنسان ما هو خارج حيزه.

ففي الرسالة فصول أفضل ما يكون توجيهها إلى الفلسفة الأبيقورية، منها.. مطلب في ضرر مذاهب النيتشريين حتى بعقول من لا يأخذ بها إذا خالطهم، وآخر في بيان الأمم التي خنعت للذل وضرعت للضيم بعد العزة والشرف بما أفسد فيهم النيتشريون أو الدهريون، وثالث في السوسياليست : الاجتماعيون، والنيهلست: العدميون، والكمونيست: الاشتراكيون.

---

(١٠٤) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٦٤.

وقد جمع واضع الرسالة بين هؤلاء وبين الدهريين أو النيتشريين، كما يدعوهم أحياناً، وهو إلى جانب الإسراف أدنى منه إلى جانب التحقيق، لأن بين الاجتماعيين مَنْ هم بعيدون كل البعد عن الفكرة الأبيقورية التي يحمل عليها جمال الدين في رسالته تلك الحملة، ولأن من الاشتراكيين من هم أثبت في عقيدتهم بالألوهية من أخص رجال الدين، ولأن من الجائز أن يوجد من العدميين من هم أكثر تديناً من عامة الناس[١٠٥].

ولا يفوت «مظهر» أن يؤكد تقييمه لجمال الدين ورسالته، بطول الكتاب وفي مواضع متعددة، على أساس الخلط والتشويه وقصور الفهم وعدم دقته..

يقول «مظهر» ، بالإضافة إلى ما سبق، : «.. إننا لا نستطرد الآن إلى نقد هذه الرسالة قبل حصر نقطها إحقاقاً لتاريخ العلم والمذاهب الفلسفية التي تناثرت أشلاؤها بين أسطرها، تناثراً فك عراها وخلط بين أصولها، وإظهاراً لحقيقة الماديين على ما عرفهم تاريخ الفلسفة والعلم، لا على ما صوَّرهم به السيد الأفغاني في رسالة الدهريين. وإن كان في كتاب السيد الأفغاني لذلك الصديق من كلمة يقف عندها الباحث متريثًا فهي قوله «عسى أن تكون ـ أي رسالة الدهريين ـ مقبولة عند العقل الغريزي» . وذلك حق. فإن السيد

(١٠٥) انظر، المصدر السابق، ص ١١٢-١١٣

الأفغاني إنما كان يناجي المشاعر في رسالته، ولا يخاطب العقل...[١٠٦]

.. لهذا رأينا أن نحصر نقط القسم الأول من الرسالة «في حقيقة مذهب النيتشرية والنيتشريين وبيان حالهم»، حتى يحيط القارئ بمجمل ما فيه، ويدرك شيئًا من التهوش والفوضى اللتين سادتا بين سطوره، لا من حيث التدليل وإقامة الحجة، ولكن من حيث الخلط بين مذاهب الفلسفة والاجتماع، وإجمال القول بأن كل رأى فى الفلسفة المادية مؤد بطبيعته إلى الإباحة واشتراك الناس فى الأموال والأبضاع وتحطيم الأديان، حتى أن بحث العلامة «داروين» فى أصل الأنواع على بعده عن تلكم الطريقة، لم يسلم فى رسالة «الرد على الدهريين» من أن يناله أكبر الأذى، بل إن كل واقف على حقيقة ما قضى به «داروين» فى نظرية أصل الأنواع، ليدرك لأول وهلة أن كاتب الرسالة لم يحط بطرف واحد من أطراف المذهب، فضلا عن تاريخه ونشوئه وأصل الفكرة فيه[١٠٧].

.. إن ما يظهر من أوجه الغرابة فى قول السيد الأفغانى ليحملنا على الاعتقاد بأنه لم يقف على مؤلف واحد من مؤلفات «داروين»[١٠٨].

---

(١٠٦) قارن هنا برأى د. زكى نجيب محمود السابق ذكره.

(١٠٧) ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١١٧-١١٨.

(١٠٨) ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٩٧.

وسيكون من الطريف مقارنة هذا الرأى برأى أستاذنا المرحوم د. محمود قاسم

وإن كان «مظهر» قد أخذ على جمال الدين خلطه وعدم دقته في التفريق بين الفلسفة الأبيقورية، والفلسفة المادية الحديثة، فإنه يحاول من جانبه توضيح هذا الفرق، ذاهباً إلى أن الفرق بين الفلسفة المادية بمعناها المعروف في المباحث الحديثة، وبين الفلسفة الأبيقورية هو:

أن الأولى: ينحصر اعتقاد أصحابها في أن المادة كل شيء، ولا مرادف لها إلا القوة، التي هي والمادة صنوان لا يفترقان، وأن كل الصور الحادثة في الطبيعة بما فيها الإنسان، ليست إلا مظاهر لتفاعل المادة والقوة، وأن ليس هناك من شيء يصح أن يقال أنه آت من وراء الطبيعة.

وأما الثانية: ففلسفة انتحلها قوم من اليونانيين قاموا بمضادة الأديان، وكانوا من أتباع الفيلسوف «أبيقور» تطرّقوا في بعض نظريات فلسفته وأفسدوا الكثير من أوضاعها، حتى بلغ بهم الغلو في ذلك إلى الاعتقاد بأن العالم وجد بالمصادفة، وأن المعبودات لا تقدر أن تعنى بحالات الإنسان، وأنكروا خلود النفس، فجرهم ذلك إلى القول بأن حاجة الإنسان العظمى من السعادة إنما هي التمتع

=

الذى ذهب فيه إلى أن رد جمال الدين على مذهب المادة الحية يتبين منه بجلاء أن جمال الدين لم يكن بمعزل عن تطور النظريات المادية فى أوروبا، راجع: د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغانى، مرجع سابق، ص ٢١٠.

بالملذات، وأن قيمة الفضيلة مقصورة على استخدامها لهذه الغاية وحدها، فساقهم ذلك إلى عيش الرفاهية والخلاعة، وجرّهم إلى ارتكاب كبائر الإثم والفواحش.

يستشهد «مظهر» بعد ذلك مباشرة بنصوص من كتاب «تاريخ الفلسفة» تأليف «إردمان» تتناول الفلسفة الأبيقورية، ليؤكد أقواله، ثم يعقب على ذلك قائلا: «وأنت أينما قلبت صفحة من صفحات «الرد على الدهريين» رأيت أن فيها من آثار التعصب ضد الفلسفة الأبيقورية أكثرمما ترى من آثاره ضد الفلسفة المادية، تعصبا مصروفا إلى جهة من النظر انحصرت في الأضرار التي يحدثها الانكباب على مبادئ الإباحة الأخلاقية من فساد في الجماعات الإنسانية»[١٠٩].

وجمال الدين ـ في رأى «مظهر» ـ وريث العرب في علومهم وفلسفتهم وقف من الرقي الفكرى حيث وقفوا، وقف عند النظر الميتافيزيقى الغيبى. فكان فيما دبج من أسطر «الرد على الدهريين» مثالا لما اختلط من مباحث آبائه، ولما تناثر خلال كتبهم من مختلف الأبحاث وما تضمنت مجلداتهم من متنافر الوضع الذى اتصفت به تواليفهم.

وتأسيسا على ذلك فهو ـ أي «مظهر» ـ إذ ينقد رسالة «الرد

---

(١٠٩) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١١٣-١١٤.

على الدهريين، فإنما ينقد معها أسلوبًا في التفكير ذاع في عصر يعتبره من العصور البائدة في مصر. عصر عدمت فيه مؤلفات اللغة العربية خاصة، ومؤلفات أكثر لغات الشرق عامة، نعمة التحقيق، وانصرف فيها المؤلفون عن البحث والتعمق في التدقيق، ولم يتجشموا مؤنة الوقوف على حقيقة تلك الجلبة التي كان صداها يملأ أجواء أوروبا، وظلت روح التأليف واقفة عند الحد الذي تركه العرب منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وتلك روح لم يتجلى فيها شيء من النقد العلمي الصحيح، ولا شيء من التعمق في صميم البحث الفلسفي.

ومن هنا اقتصرت تلك الروح على التقليد ووضع التواليف على صورة ألفها أهل القرون الوسطى، فجاءت تواليف الواثقين بمن لا يوثق بعلمه، المكتفين بأخذ الأسانيد من أفواه من يتلقفونها من الناقلين، الذين كثيراً ما يعرض لنقلهم مواضع من التشابه واللبس، ونزاعات من التعصب الفكري، ضد مسائل من العلم، لو أنهم جدوا على تفهمها وتحملوا شيئًا من الجلد على تعرف حقائقها، لكانوا أقرب إلى الهدى، وأدنى إلى إصلاح ما أفسدت في الشرق يد التفريط في تراث الآباء العلمي، الذي هدم الإغفال من كيانه ما هدم، وقوض الإهمال من أركانه ما قوّض.

وليس من مثال يدل على ما بلغ التعسف فى قلب الحقائق التاريخية، مما ذكره جمال الدين من أن «أبيقور» أحد أتباع «ديوجنيس» الكلبى. فإن «ديوجنيس» من المدرسة الكلبية Cynics، وأبيقور مجدد، وهو واضع الفلسفة الأبيقورية.

والفرق بين تعاليم المدرستين غير خاف على أحد من صغار المشتغلين بتاريخ المذاهب الفلسفية فى هذا العصر.

قال العلامة «إردمان» ـ يقول «مظهر» ـ فى كتابه «تاريخ الفلسفة» ص ١٨٢ مجلد أول : «إن أبيقور إن كان يفخر دائماً بأنه علّم نفسه بنفسه، فإنه مدين بالأكثر لزينوقراط Xenocrates وأرسطوطاليس، وإلى دراسة الفلسفة القورينائية وفلسفة «ديموقراطيس». والفلسفة السيرينية هى التى وضعها الفيلسوف «أرستيب» Aristippus الذى علم ما بين عامى ٤٠٠ و ٣٦٦ ق.م. وهى فلسفة قوامها اللذة الحسية».

ويعقب «مظهر» على ذلك قائلا:

«تلك أمثال من التناقض والخلط البين نمسك عن الإفاضة فى بيان الكثير من أمثالها مما تضمنته رسالة الرد على الدهريين «مستبقين ذلك إلى حينه وموضعه من النقد. غير أننا إن أتينا على هذه الأمثال فى هذا الموطن فذلك لنثبت أن شاكلة البحث فى

القرون الوسطى، بما كان فيها من النزعة إلى التفريط فى وزن الحقائق والإفراط فى الثقة بالنقل، قد ورثها مؤلفو الشرق حتى عهد قريب، ورسالة الدهريين خير دليل على ذلك فى عصرنا هذا»(١١٠).

يستطرد «مظهر» بعد ذلك فى نقد الرسالة باعتبار الموضوعات التى تناولتها بالكلام، غير أنه لا يفوته أن يبدأ قبل النقد بالإلمام بطرف موجز فيما يعنيه الطبيعيون من معنى «الصدفة» إتماماً لفائدة النقد..

يقول جمال الدين : «ثم اختلف هؤلاء (الماديون) بعد اعتماد أصلهم هذا (أى المادة) فى تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات. فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد (الحيوان والنبات والجماد) على ما ترى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة. وعلى ذلك اتقان بنائها وإحكام نظامها لا منشأ له إلا الصدفة، كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح. وقد أحالته بديهة العقل».

يعلق «مظهر» على ذلك بقوله إنه لا ينكر أن الكثيرين من الناظرين فى نشوء الكائنات قد استعملوا كلمة مصادفة أو صدفة اصطلاحًا للدلالة على سنة من السنن أو ناموس من النواميس، استعصى عليهم أن يقفوا على حقيقته، بل عرفوه من ظواهره، فردُّوا

(١١٠) انظر: إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

ظواهره إلى شيء غامض أطلقوا عليه اصطلاح «الصدفة»، شأنهم في ذلك شأن الطبيعيين الناظرين في الفيزياء، إذ يفرضون وجود مادة لطيفة تملأ أطراف الكون يطلقون عليها اسم «الأثير» اصطلاحاً وهم يعتقدون بوجود هذه المادة التي لم يروها ولم تقع تحت اختبارهم اعتقاداً جازمًا، إذ يفوتهم أن يعللوا كثيراً من ظواهر الكون إذا لم يفرضوا وجودها. فالقائلون بالمصادفة والقائلون بالأثير، شرع في حكم العقل، كلاهما يرجع الظواهر التي يعكف على دراستها من غير أن يقف لها على سبب يتناولها اختباره إلى شيء، إن كان وجوده في الواقع أمراً محتومًا في نظر العقل، إلا أن نزوله منزلة الفرض، أمر لازم عند الباحث الذي لم يعرف وجود السبب إلا بوقوفه على ظواهره المحسوسة..

فهل في هذا شيء من تجويز الترجيح بلا مرجح؟ وهل هذا أحالته بديهة العقل؟

يقول العلامة «داروين» في الفصل الخامس من كتابه «أصل الأنواع»: «لقد تكلمنا في الفصول الأولى من هذا الكتاب في التغايرات وأثبتنا أنها كثيرة متعددة الصور متنوعة الأشكال في الكائنات المضوية إذ تحدث بتأثير الإيلاف، وأنها أقل حدوثاً وتشكلا إذ تنشأ بتأثير الطبيعة المطلقة، وغالب ما نسبنا حدوثها للمصادفة العمياء. على أن كلمة «مصادفة» هنا اصطلاح خطأ محض، يدل

على اعترافنا بالجهل وقصورنا عن معرفة السبب في حدوث كل تغاير معين يطرأ على الأحياء».

هذا ما يقصدونه من كلمة «مصادفة»، وهذا ما يقوم فى أذهان القائلين بها من الماديين وغيرهم.

انظر إلى الرأي السائد فى أصل النظام الشمسى وتمهل قليلا فى تفهم تلك النظريات التى يضعونها تعليلا لنشوء النظام من العماء، فإنك لا تلبث أن تجد أن قولهم بالمصادفة يدل فى الواقع على الشعور بقصور العقل عن تعليل الظاهر تعليلا صحيحًا لعدم الوقوف على كنه السنن التى تحدث ظاهرات الطبيعة فى جزئياتها وكلياتها. وإليك رأيهم - يقول «مظهر» - فى تكوين النظام الشمسى منقولا عن «سبنسر» قال:

«لنفرض أن المادة التى تتكون منها الشمس والكواكب كانت سديماً مالئاً أطراف المكان، وأنه قد نتج بتجاذب جواهره الفردة حركة دورية حول مركز معين. وكان النظام فى مبدأ تكوينه غير محدد المكان والامتداد، متجانس تجانسًا تامًا فى ثقله النوعى وحرارته وكل ظاهراته الطبيعية الأخرى وأول ما نتج من التغاير فى ذلك السديم المنتشر بتأثير ما نشأ فيه من التدامج وقوة التلازم، تباين طبيعى تغايرت به مادة ذلك الجرم الداخلية وأحرائه الخارجية، فى الحرارة والثقل النوعى.

وأحدث انفصال أجزائه الخارجية فى ذات الوقت حركات مختلفة الماهية، متباينة فى سرعة حركتها الزاوية، منتهية بالدورة حول جرمها الأصلى، ومن ثم أخذ هذا التغاير المادى فى التكرار غير مرة متعاقب الوقوع يتزايد فى الكم حتى تدرج النظام الكونى إلى ما هو عليه الآن من شمس وأجرام سيارة وأقمار تدور حولها».

بعد الاستشهاد بهذا النص، يتابع «مظهر»، هذا هو الرأى السائد فى أصل النظام، فإذا سألتهم أو تساءلت أية قوة حركة ذلك السديم، وهل كانت حركته ذاتية أو شيئًا زائدًا على الماهية؟ وما الذى أحكم تلك التغايرات بحيث انتهت بذلك النظام البديع؟ وكيف وجد ذلك السديم أصلا؟

فإن قالوا بقدمه وقعت فى مشكلات،، وإن قالوا بحدوثه حفت بك معضلات، لن تجد لنفسك مخرجًا إلا بالركون إلى القول «بالمصادفة» قصوراً منك عن تعرف تلك الأسباب، عجزاً عن الجواب، فتلجأ فى الواقع إلى الحصر، قانعًا بأن من أسرار الكون مالا تبلغ إلى معرفته قوى العقل البشرى، وإن كانت تلك القوى فى ذاتها معجزة من معجزات الطبيعة.

يستطرد «مظهر» بعد ذلك، إلى أن كراهية أهل الدين للقول بالأشياء المبهمة كالمصادفة وما يجرى مجراها، ليست إلا قصراً فى النظر وجموداً فى العقل، يود لو أقلع أهل الدين عنه إلى الحرية

الفكرية دون التخبط فى ظلمات القسر والتقليد، أو التطوح مع خطرات الوهم فى جو الغيب والمجهول.

ذلك لأن قولك بالمصادفة ـ على حد قوله ـ ليس إلا نتاجا للنزعة العقلية الوثابة إلى تعرف حقائق الأشياء، القفازة إلى الغايات ومعرفة الأسباب التى تحرك ظواهر الكون. فإن بحثت فى تلك الأسباب وعرفتها تكون قدخطوت خطوة جديدة تزيد من يقينك وتثبت من عقيدتك فى الصلة الأولى، وإن عجزت عن تعرفها لم يقنع عقلك بأنها راجعة إلى لا سبب ولا سنة فتعبر باصطلاح المصادفة عن عجزك دون الوصول إلى معرفة الأسباب التى يقترن اعتقادك بوجودها باعتقاد آخر فى أنها عائدة إلى أصل أول وعلة أولى. ومن هنا يعتقد «مظهر» أنه ليس كل القائلين بالمصادفة ملاحدة، ولا أن الفرق كبير بين القائلين بها وبين المعللين لظاهرات الطبيعة وغوامضها بقولهم «هكذا خلقت».

وإن كان هنالك من فرق ـ فى رأيه ـ فينحصر فى أن الأولين يقولون بالمصادفة وهم معترفون بالعجز مثابرون على تعرف الحقائق وكشف الحجب عن نواميس الطبيعة، أما الآخرون فيقولون بحكمتهم هذه قانعين بأنها تصح أن تكون برهاناً على قيام الأسباب، مكتفين بها دون البحث والنظر فى حقائق الأشياء(١١١).

(١١١) راجع : ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٧.

ويبدو أن «مظهر» قد آثر «المنهج التاريخي المقارن» كي يستخدمه بصدد دحضه لآراء جمال الدين وأفكاره، وإن كان على غير عادة الباحثين قد أبان لنا منهجه هذا في غضون البحث، وليس في مبدأه، يقول «مظهر» ، في كلامه على «الانقلاب الجنيني» وأثره في تأييد مذهب النشوء، وهو عنوان الفصل السابع من كتابه:

«أما وقد انتهينا من الكلام في موقف الماديين والإلهيين إزاء النشوء الجنيني، فإنا نستطرد في البحث فيه منتقين أمثل طريقة لشرحه وتبيانه. فقد اتخذ المؤلفون في العصر الحديث طريقة طريقة في وضع مؤلفاتهم العلمية إذ يجعلون الكلام في تاريخ العلم الذي يكتبون فيه قسمًا مندمجًا في البحث في تفاصيل ذلك العلم ودقائقه، ليقربوا موضوع البحث من ذهن القارئ بقدر ما يصل إليه مستطاعهم، على اعتقاد أن تاريخ كل علم جزء منه، يجب على الناس أن يلموا به إلمامهم بمفصلات ذلك العلم نفسه»[١١٢].

=

تعليق:

يبدو أن «إسماعيل مظهر» نفسه ها هنا يقع في نفس اشتباه الخلط واللبس، الذي سبق وأن اتهم به جمال الدين، ففي كلامه هذا خلط واضح بين مفهومين لم يستطع مظهر التفرقة بينهما، هما مفهومي «المصادفة» ، و«اللاأدرية» .

(١١٢) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٧٢.

وبطول الكتاب، ووفقاً لما تقتضيه آداب البحث العلمى الرصين، يبدأ «مظهر» أولا بإيردا نص الرسالة، ليتيح الفرصة كاملة لجمال الدين كى يعرض رأيه، ثم يبدأ هو فى التعليق عليه ونقده..

يقول جمال الدين:

«وذهب فريق آخر إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال. ولا ابتداء لسلك النباتات والحيوانات. وزعموا أن فى كل بذرة نباتاً مندمجاً فيها، وفى كل نبات بذرة كامنة، ثم فى هذه البذرة الكامنة نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية. وعلى هذا زعموا أن فى كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب، وفى كل حيوان كامن فى الجرثومة جرثومة أخرى، يذهب كذلك إلى غير نهاية».

«غفل أصحاب هذا الزعم عما يلزم من وجود مقادير غير متناهية فى مقدار متناه وهو من المحالات الأولية».

ثم يقول: «وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع، كما أن الأجرام العلوية وهيأتها قديمة بالشخص، ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية قديم، وإنما كل جرثومة وبذرة بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى».

«وفاتهم أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الخلقة قد يتولد عنها حيوان تام الخلقة، وكذلك الحيوان التام الخلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزائدها».

يعلق «مظهر» على ذلك قائلا إن الباحث ليظهر من كلام جمال الدين على تضارب فى الرأى، وتناقض فى أوجه التدليل على ما يريد إثباته، جديرة بمن يريد أن يجعل علم النشوء الجنينى مقيداً بمقولاته وقضاياه المنطقية، البعيدة عن العلم الاختبارى.

أما القول بأن «فى كل بذرة نباتاً مندمجاً، وفى كل نبات بذرة كامنة، ثم فى هذه البذرة الكامنة نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية» ـ فرأى كان قد ذاع فى الانقلاب الجنينى والتناسل فى أواسط القرن الثامن عشر نتاجًا للقول بالخلق المستقل، وتطوحًا مع الأوهام والأساطير، وأما قوله بأن الحيوانات الناقصة قد تنتج حيوانات كاملة، والعكس كذلك، واتخاذه تلك الظاهرة دليلا ينقض رأى القائلين بذلك المذهب، فخلط ظاهر بين مبحثين مستقلين من مباحث علوم الحياة، لا يخفى على أى مشتغل بتلك المباحث.

فإن المقصود بالشذوذ الخلقى تغيرات تشويهية تطرأ على صغار الحيوانات فى حالتها الجنينية، وهذه التغيرات الصحية لا تطرأ على الحيوانات فى غير نشوئها الجنينى.

إذ لم يعرف حتى الآن فى تاريخ العضويات الطبيعى أن أ.ـال هذه التغيرات قد طرأت على الحيوانات بعد ولادتها، فأحدثت فيها ما يمكن أن يلحق بالشواذ الخلقية. ومن الثابت لدى علماء الحيوان فى الوقت الحاضر أن حدوث هذه الصور غير القياسية راجع إلى نفس السنن التى تحدث الأفراد الكاملة التركيب ذوات الصور القياسية، وأن الفرق بين الحالتين، أن هذه السنن، لدى توليد الشواذ، يكون قد وقع فى طريقة عملها خلل أوقفها دون شرطها أو صرفها لاتجاه معاكس..

وترجع هذه الظاهرات إلى مؤثرات عديدة..

منها.. أن يكون فى مادة التلقيح نفسها نقص أو خروج عن القياس الطبيعى. سواء أفى الذكر أم الأنثى. وكل من له أقل إلمام بمجالات «الخناثى»، ليعلم أن خروجها عن القياس العام يرجع إلى نقص فى أصل جبلتها يرثه الأبناء عن الآباء.

وفى مثل هذه الحالات تكون التغيرات قد انتقلت إلى الجنين عند حدوث التلقيح.

ومن هذه المؤثرات أن يكون فى أعضاء الأم التناسلية أو فى تركيبها حالات غريبة لم يفصح عنها العلم بعد، قد ينتج منها تأثير عام يهوش سبيل النماء

كذلك قد يكون للأمراض التي تلحق بالمشيمة أو خروجها عند القياس، أو للأعضاء التي تتكون منها البويضة بادئ ذى بدء، أو الحيال السرية، تأثيرات تحول دون النماء. ناهيك بما يقع على الأجنة من المؤثرات المباشرة كالأمراض أو الأضرار الآلية الأخرى.

ويحيل «مظهر» من أراد تفصيلا فى ذلك إلى مراجعة الجزء الأول من كتاب «أصل الأنواع» طبعة أولى، ص ٤٤.

وتأسيسًا على ذلك، يواصل «مظهر»، نجد من هنا أن الرأى الأول فى كمون البذور والجراثيم ودورها وتسلسلها شيء، والشواذ الخلقية شيء آخر، وأن الناتج مادام راجعًا إلى عملية أصلية هى التلقيح، فالحيوان الناقص قد ينتج حيوانًا كاملا، مادامت بويضاته وجراثيمه سليمة لم يؤثر فيها مؤثر يصدها عن النماء أو يقفها دون شرطها فى النشوء العضوى، وأن حدوث شيء من هذه المؤثرات فى حيوان كامل الخلقة قد يسوقه إلى إنتاج حيوانات ناقصة الخلقة.

يقول بعد ذلك أنه سيسوق الكلام فى «الانقلاب الجنينى»، ليثبت أن جمال الدين لم يعرف الفرق بين المباحث الأولية فى علوم الحياة والتاريخ الطبيعى، ولم يفرق بين الرأى المادى فى أصل الكون، والمباحث الفرعية فى العلوم الحديثة، وليثبت للقارئ أن الرأى الذى تعلق بأهدابه جمال الدين ليسوق به ضد المادية براهين تناقضها، لم يكن سوى فكرة قديمة لم يلبث أن طمى عليها سيل العلم العملى

في أوائل القرن التاسع عشر، فهدَّ كيانها وصدَّع أركانها.

وهو يبدأ حديثه أولا بالكلام عن موقف الماديين والإلهيين من النشوء الجنيني، فقد وضع «كانت» الفيلسوف الألماني الكبير، كتابه في «تاريخ الكون» عام ١٧٥٥، فكان أول ما أخرج للناس من بذور المذهب المادي الذي وضع في أواسط القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وظل هذا الكتاب زمانا غير معروف، حتى نبَّه عليه «إسكندر فون همبولد» بعد تسعين عاماً من طبعه.

ولقد حاول «كانت» أن يثبت في كتابه هذا، النظرية الآلية التي دعم أسسها الفيلسوف «إسحاق نيوتن» من قبله.

على أن «كانت» لم يكن منكراً لوجود الله وكتابه ذاك محشو بذكر حكمته. ولكنه مضى في بحثه على قاعدة أن الله وضع لهذا العالم سننه ونواميسه الطبيعية، دفعة واحدة وجعلها غير قابلة للتغيير. وأن حكمته قضت أن لا تنفذ مشيئته في هذا العالم إلا من طريق هذه النواميس، فهو مقيد بها. ومن ثم تدرج ماديو القرن التاسع عشر، تدرج الماديين من قبلهم، إلى إنكار الصلة الأولى، واتخذوا مباحث «كانت» ذريعة لإثبات مذاهبهم المادية في أواسط ذلك القرن، فإن طريقة «لا بلاس» التي وضعها عام ١٧٩٦ وشرحها في كتابيه «الميكانيكية السماوية»، و«تكوين العالم»، والتي اتخذت قاعدة بنى عليها الماديون، طريقة مادية بحتة أنكر فيها كل شيء حتى أن

«نابليون» الأول سأله مرة: «ماذا تركت لله في مذهبك الذي وضعته في أصل العالم» - فأجابه «لابلاس» - «لست في حاجة يا مولاى للاعتقاد بوجود شيء لا حقيقة له»: وذلك أبعد ما وصل إليه الماديون من المغالاة في أفكارهم والإمعان في التمشي وراءها.

كان لتلك المباحث وأمثالها من الآثار ما أفضى بجماعة الباحثين في مذاهب التطور إلى اتخاذ مذهبهم تكأة لإثبات آرائهم من ناحيته. ولكن لم تتم لهم الغلبة، لأن الباحثين انقسموا فرقًا وشيعًا، وأهمهم فريقان، فريق المنكرين للعلة الأولى، وفريق المؤيدين لوجودها.

ذهب المنكرون إلى أن العالم مادة وقوة تتشكلان بصور شتى، والحياة أحد هذه الصور. وقال المؤيدون بأن قوى الطبيعة الصماء ليس في مقدورها أن تبدع باختلاط عناصرها، بذرة الحياة التي لم تعرف لها كنها ولا ماهية، وأن النظام الحي يدل على وجود قوة مدبرة حكيمة تتصرف فيه وتدبره بحكمتها المبثوثة في قوى الكون، وكان «داروين» على هذا الرأي كما يؤخذ مما قال به في كتابه «أصل الأنواع».

كذلك كان البحث في تكوين الأجنة، لم يسلم الباحثون فيه من الانشقاق فمنهم من يتخذ البحث فيه ذريعة لإثبات مادية الكون، ومنهم من يتخذه دليلا على وجود الله.

يبدأ «مظهر» بعد ذلك تعقيبه الطويل، ذاهبًا إلى أنه إذا كان قصدنا يقتضى أن نلم بمجمل الآراء فى علم النشوء الجنينى، وجب علينا متابعة للكاتبين فى الأعصر الأخيرة أن نلم بتاريخ هذا العلم إلمامنا بمفصلاته.

ومن هذا المنطلق يسترسل فى تعليقه التاريخى العلمى على أساس أن الآثار التى خلفها الباحثون فى القرون الوسطى لم تضع لعلم النشوء الجنينى قواعد ثابتة الدعائم يقوم عليها البحث فى هذا العلم بحيث تعطى له الروح العلمية البحتة التى اصطبغ بها فى عصوره الأخيرة.، ولم يوضع لهذا العلم ناموس ثابت تجرى عليه قواعد البحث فيه، حتى وضع العلامة «كاسبار فردريك وولف» كتابه «نظرية التوالد» فاتخذت أبحاثه قاعدة يقوم عليها علم النشوء الجنينى. ومضى على أبحاث «وولف خمسون عامًا ظلت خلالها مطروحة فى ناحية من الإهمال، حتى ظهر كتاب «جان لامارك» «فلسفة الحيوان» عام ١٨٠٩، وهو الكتاب الذى هيأ الأذهان لقبول الآراء الحديثة فى النشوء العام. ومضى كذلك على هذا الكتاب خمسون عامًا أخر حتى ظهر كتاب «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩. فكأن مدرسة النشوء الحديثة قد أتمت انقلابها العلمى فى مائة سنة، بدأت بـ «وولف» عام ١٧٥٩ ودعمها «داروين» عام ١٨٥٩، ولا تزال آخذة فى أسباب النماء والارتقاء

إلا أن النظر في النشوء الجنيني قد بدأ في الواقع قبل «وولف» بأكثر من واحد وعشرين قرناً من الزمان. لهذا يجب علينا أن نلقي نظرة على ما جاء به المعلم الأول الفيلسوف «أرسطوطاليس» أول واضع لعلم التاريخ الطبيعي، والذي بقيت آراؤه في هذا العلم، كما بقيت في كثير غيره من العلوم، مرجع الباحثين ومحط رجال العلم المنقبين عشرين قرناً في تاريخ العالم الفكري.

لقد وقع في مؤلفات أرسطوطاليس كثير من الأبحاث التي تلتئم وعلم التكوين العضوي، أي علم الحياة Biology، منها كتابه «تاريخ الحيوانات»، ولكن أعمها شهرة وفائدة كتابه «توالد الحيوانات» الذي يختص معظمه بالبحث في الانقلاب الجنيني، وهو أقدم كتاب عرف يبحث هذا الموضع عبر القرون الغابرة.

تناولت أبحاث أرسطوطاليس كثيراً من الحيوانات، وعدداً وفيراً من العضويات الدنيا، ووقف على حقائق لم يقف المحدثون على حقيقتها إلا عام ١٨٣٠ وعام ١٨٦٠ من القرن التاسع عشر، فعرف مثلا أن الجنين يتكون في بيض النحل من غير تلقيح، وتلك حقيقة في مباحث «التناسل العذري» لم يقف عليها علم الحيوان إلا بعد أن كشف العلامة «سيبولد» عنها في القرن الماضي. وعرف أيضاً أن أجنة بعض الأسماك قد تبقى زماناً ذات اتصال ببدن أمها، إذ يصل بين بعضها وبعض مشيمة أو عضو غذوي طافح بالدم دائماً. وذلك

ما نجده في كثير من الحيوانات العليا والإنسان. وظل القول بالاتصال المشيمي في جنين بعض الأسماك معدوداً من الخرافات حتى برهن على صحته الأستاذ «جوهانز موللر» عام ١٨٣٩ . ولم يكتف أرسطوطاليس بسرد الحقائق، وإنما أخذ يزكيها بكثير من الملاحظات والتجارب التي توصل عن طريقها لكثير من المشاهدات الصحيحة التي لا يخالفها العلم في القرن العشرين، والتي أيدها «وولف» وغيره من جهابذة العلم بعد نيف وألفي سنة من وضعها. وكان من أهم نظرياتها القول بأن الأنواع والأجناس أبدية، ولكن الأفراد فانية، يوجدها التوالد، ويذهب بها الموت.

وقفت عقول البشر ألفي سنة دون مباحث «أرسطوطاليس» واكتفى الناس خلال تلك العصور بالتعليق على ما كتبه المعلم الأول، أو ترجمته ونقله، ولم تتطلع العقول إلى جديد. وبدأت في أوائل القرن السادس عشر نهضة كبيرة حاول خلالها الباحثون، من ناحية علم التشريع، أن يعرفوا حقيقة تركيب الأجسام العضوية وتشوئها ونمائها، ولكن الشرائع والتعصب حالت دون ذلك، ولم تبدأ النهضة الصحيحة، إلا بعد قيام «لوثر» بحركة الإصلاح البروتستانتي، فنشط الباحثون في تشريح الجثث البشرية، ونقبوا عن حقيقة تكوين الأجنة.

في أوائل القرن السادس عشر ألف «فابريسباس» أول مؤلف في

النشوء الجنيني عام ١٦٠٠ ، والثاني عام ١٦٠٤ ، وألمَّ فيهما بما كتبه علماء العصور الأولى في الانقلاب الجنيني وأوصاف الأجنة في الإنسان وغيره من ذوات الثدى. وتبعه في البحث «أسبجلياس» عام ١٦٣١ و«نيدهام» عام ١٦٦٧ ومعاصره المشهور «هارفي» الذى أكتشف سنة ١٦٥٢ دورة الدم في الجسم الحيواني. ثم كان لبحث العلامة الإيطالي «ملبيغي» عام ١٦٨٧ ، أكبر الأثر في الكشف عن حالات الانقلاب الجنيني في الفقاريات عامة، والإنسان خاصة.

ولقد ذاع في القرن الثامن عشر مذهب في الانقلاب الجنيني هو مذهب «التكوين» Preformation Theory - ونتج عنه الاعتقاد بأن كل جرثومة حية لابد من أن تكون حائزة لكل الأعضاء والصفات التي تمتاز بها الصورة حال بلوغها، وعلى ذلك كانت كل الانقلابات الجنينية عبارة عن نماء الأعضاء التي تكونت مبدئيًا في حالة التكوين الجرثومي.

وظل الباحثون على معتقدهم في مذهب «التكوين» حتى جرت عليه سنة النشوء والتغاير فتغير الرأى فيه إلى القول بنظرية «الخلق الفردى» Individual Creation وتلك النظرية مبنية على القول بأن الحياة قد بدأت بخلق زوج أو فرد واحد من كل نوع من الأنواع في أول عهد هذا السيار الأرضي بالحياة، نباتية أم حيوانية، وأن هذا الزوج أو الفرد الذى خلق مثالا لكل صورة من صور الحياة

يتضمن كل الجراثيم الحية التى يتولد منها أفراد كل نوع منها على مدى الأزمان.

وهذا المبدأ الفاسد الذى بنى على مقدمات غير صحيحة، وذاع الرأى فيه مجاراة للأوهام والأساطير، هو الذى اتخذه السيد جمال الدين حجة واهية للضرب فى أصول العلم بمعول المعتقد الذاتى، ليوهم الناس بأن تعليل حقائق الكون بالعلم اليقينى المستقل عن موحيات النقل والوضع والتقليد، مهدِّم لكيان المجتمع، داع لتحطيم النظام المدنى.

ساعد على انتشار هذا الرأى وذيوعه ثباتٍ فئة على الاعتقاد بأن عصر الأرض خمسة أو ستة آلاف سنة فقط، متخذين من ظاهر الآثار الدينية على ذلك دليلا يؤيدون به رأيهم وملجأ أمينًا يتحصنون فيه. ومضوا على هذا الاعتقاد حتى حاول البعض أن يحصى عدد أفراد بعض الأنواع التى يمكن أن تولد خلال الزمان الذى حددته الكتب المقدسة عمراً لهذه الدنيا، وتناول هذا الاعتقاد الإنسان، فقالوا أن آدم وحواء فيهما جراثيم كل أفراد البشر الذين قدر لهم أن يعمروا هذه الأرض.

بدأ القول فى هذه النظرية بأن الأنثى، دون الذكر، هى التى تتضمن كل جراثيم الأفراد التى قدر للنوع أن يخرجها إلى عالم الوجود. ولم يتغير هذا الاعتقاد حتى كشف العلامة «ليونيهوك»

الهولندى عام ١٦٩٠ عن أن فى عناصر التذكير جراثيم خيطية الشكل، شرطها فى إتمام اللقاح كشرط بويضات الأنثى تماماً. وأثبت العلماء بعد ذلك أن هذه الجراثيم الخيطية صحيحة سابحة فى المائع المنوى، وهى السبب الموجد للتناسل فى أرقى ذوات الفقار، وأثبتوا بالتجارب أنها لا تبدأ فى النماء إلا بعد الامتزاج ببويضات التأنيث الناضجة، كما تثبت بذور النبات فى الأرض الخصبة.

وساد الاعتقاد إذ ذاك بأن كل حييوين من تلك الحييونات يتضمن أعضاء الجسم البشرى برمته، ولا ينحصر البحث الجنينى إلا فى معرفة كيفية نماء تلك الأعضاء وتمايزها منذ أول عهد اللقاح حتى النضج التام، وأن أعضاء التذكير فى آدم، كانت تحوى حييوينات تساوى عدد أفراد السلالات البشرية التى عمرت الأرض منذأقدم أزمانها، وما هو مقدور له أن يعمرها فى مستقبل أيامها.

ولقد انقسم الرأى فى القرن الثامن عشر إلى قسمين.. عصبة القائلين بالحييوينات، ويقولون بأن عناصر التذكير هى السبب الوحيد فى إحداث اللقاح، وعصبة مذهب «البويضات» ويذهبون إلى أن البيضة الأنثوية هى التى ترجع إليها الحياة، وأن التلقيح لا يبعث فيها حياة جديدة، ولكنه يزكى النزعة إلى النماء ويدفعها إلى التشكل.

وقد حاز مذهب «البويضات» أغلبية كبيرة، حتى نقضه «فردريك وولف» بالبراهين الدامغة، ولم يجعل لذلك المذهب من

قيمة بعد «ورلف» إلا مضى كثير من جهابذة العلماء فى الأخذ به مثل «هولر» و«بونيت» و«ليبنتز».

و«ليبنتز» الفيلسوف الشهير، أيد مذهب «التكوين» وعقد له لواء الزعامة على معتنقى هذا المذهب، وكان لمنزلته الفكرية ومكافحته العلمية أثر كبير فى جمع عصبة كبيرة من حوله تقول بمذهبه فى الأجنة..

أما مذهب «ليبنتز» فى الجزء الذى لا يتجزأ ـ الجوهر الفرد ـ ومعتقده فى طريقته التى يجعل الجوهر الفرد أساساً لها، فقد أيد به مبدأ النماء إذ قال بأن الجسم والروح متلازمان لا يفترقان أبداً، وأن باتحادهما يحدث الفرد ـ الجوهر الفرد بالنسبة للمجتمع البشرى. طبق «ليبتنز» مبدأ النماء على الروح، وأنكر على الروح النشوء، إنكاره إياه على الجسم فقال: «إنى أعتقد بأن الأرواح التى ستصير يومًا ما أرواحًا بشرية لابد من أن توجد بكمالها فى البذرة الأولى كما هى الحال فى أرواح بقية الأنواع، وأنها متنقلة فى أسلافنا منذ بعثة آدم ومن قبله، أى منذ خلق هذا الكون الفسيح، متقمصة أبداناً ذات تركيب فسيولوجى تام».

على مثل هذه الحالة كانت الفكرة فى أوروبا عندما قام «كاسبار فردريك ورلف» عام ١٧٥٩ بنشر مذهبه فى الأجنة، وقضى بمذهبه الجديد فى «النشوء» على مذهب «التكوين».

أثبت «وولف» أن تطور الجنين عبارة عن ظهور أعضائه وتشكله خلال زمان معلوم، وأنها تتولد بعضها من بعض على مدى الفترات المتتالية، ونفى القول بأن البويضات الأنثوية أو عناصر التذكير تكون حائزة للصفات والأعضاء التى يكون للأفراد البالغة، وحقق أن البويضات وعناصر التذكير ليست إلا تركيباً عضوياً أولياً، وأن الجنين الذى ينشأ من تمازج العضوين مختلف تمام الاختلاف فى شكله الظاهر وتكوينه الباطن عن العنصرين ذاتهما، ودعم نظريته على أساس التجربة الطبيعية. ولا يجرؤ أحد من الباحثين فى هذا العصر أن يدعى أن نظرية «وولف» فى الأجنة ليست من الحقائق العلمية التى جاوز فيها حد الجدل والكلام.

وفى عام ١٨١٦ ظهر العلامة «كارل أرنست فون بابر» وكان من المبرزين فى العلوم الطبيعية، ونال قسطاً وافراً من الفلسفة الحديثة التى ذاعت فى القرن التاسع عشر، فوضع نظرية «الطبقات الجرثومية» فى مباحث الجنين، وأحاط بها من كل أطرافها، وأثبت أن كل ذوات الفقار تبدأ انقلابها الجنينى بتكوين طبقتين جرثوميتين تستحيلان بعد قليل إلى أربع، كما يرجع إليه الفضل الأول فى اكتشاف البيضة الإنسانية التى كان لاكتشافها أكبر الأثر فى النهوض بمباحث التكوين الجنينى عامة، وذوات الفقار خاصة.

وهكذا يسترسل «مظهر» فى عرض هذا الشريط الدقيق، الذى

يجمع تاريخ علم النشوء أو الانقلاب الجنيني، ومفصلاته في آن واحد، حتى يصل بنا إلى غايته، فيقول:

«... ولقد وضع في أواخر القرن الماضي فرع جديد من فروع علم الأجنة سماه الباحثون «علم الأجنة التجريبي» - هو نتاج لما ظهر من المباحث التي تقدمته خلال قرن من الزمان، حيث اعتمد الباحثون فيه على العلاقة الطبيعية بين الأحياء وبين طبيعة الظروف المحيطة بها، فكان من نتيجة التجارب التي أجريت في حيوانات عديدة أن حقق الباحثون أواصر القربى بين الحيوانات التي تقطن الأرض في هذا الزمان، وبين ما انقرض منها خلال العصور الجيولوجية الأولى، فأضافوا إلى البراهين التي تثبت مذهب العلامة «داروين» برهانًا عمليًا تجريبيًا لن يتولاه الوهن ولن تزعزعه أقلام الناقدين.

فهل تقوى براهين السيد الأفغاني على تصديع حقائق العلم بعد هذا؟ هذا ما نترك الموازنة فيه لحرية الباحثين»[١١٣].

يقول جمال الدين:

«ومال جماعة منهم إلى الإبهام في البيان، فقالوا أن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت في أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة

---

(١١٣) راجع بالتفصيل: ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٦٨-١٩٥.

بمرور الزمان وكرور الدهور حتى وصلت إلى هيأتها وصورها المشهودة لنا. وأول النازعين إلى هذا الرأى «أبيقور» أحد أتباع «ديوجينس» الكلبي. ومن مزاعمه أن الإنسان في بعض أطواره كان مثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف، ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم. ولم يقم دليلا ولم يستند على برهان فيما زعم من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى النوع».

ويعلق «مظهر» بأنه من الغريب أن يدعى جمال الدين أن «أبيقور» قد قال ذلك القول. على أننا لا ننكر أن رأيا مشابها لهذا قد ذاع في زمان ما من العصر اليوناني، غير أن «أبيقور» لم يوجه بنظره يوما، على ما وصلنا من آثاره، إلى التفكير في ذلك.

لم يفكر في هذا الأمر إلا فئة قليلة منهم الفيلسوف «انكسيمندر»، وهو من متقدمي فلاسفة اليونان، قال هذا الفيلسوف في شرح ذلك:

«إن تكون المخلوقات الحية منسوب إلى تأثير الشمس في الأرض، وتمييز العناصر المتجانسة بالحركات الدائمة. وإن الأرض كانت في البدء طينية ورطبة أكثر مما هي الآن. فلما وقع فعل الشمس فارقت العناصر التي في جوفها، وخرجت منها على شكل فقاقيع، فتولدت الحيوانات الأولى، غير أنها كانت كثيفة ذات صور

قبيحة غير منتظمة.، وكانت مغطاة بقشرة سميكة تمنعها عن التحرك والتناسل وحفظ الذات، فكان لابد من نشوء مخلوقات جديدة، أو ازدياد فعل الشمس في الأرض لتوليد حيوانات منتظمة يمكنها أن تحفظ نفسها وتزيد نوعها. أما الإنسان فقد ظهر بعد الحيوانات كلها، ولم يخل من التقلبات التي طرأت عليها، فخلق في أول الأمر شنيع الصورة ناقص التركيب، وأخذ يتقلب إلى أن حصل على صورته الحاضرة».

هذا ما يقولونه «انكسيمندر». وإنك لا تجد من أثر لهذه المباحث في فلسفة «أبيقور». وفي الرسالة من أمثال هذا الخلط لا نستطيع أن نسوق القول فيه إلا لماماً(١١٤).

إن ما يظهر من أوجه الغرابة في قول جمال الدين - يتابع «مظهر» - ليحملنا على الاعتقاد بأنه لم يقف على مؤلف واحد من مؤلفات «داروين». فإن «داروين» لم يحاول أن يثبت أن مضى الوقت ومرور الزمان علة في ذاته لقبول الصورة وترقي الأنواع. وليس أدل على ذلك مثل قبوله في ص ٢١٨ في الفصل الرابع من كتابه «أصل الأنواع» طبعة أولى من النسخة العربية، حيث يثبت صراحة ما يلي:

---

(١١٤) ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٩٦-١٩٧.

«وإن كر الإصباح ومر العشى، ومضى الأزمان المتتابعة وحده لا يحدث فى الانتخاب الطبيعى أثراً إما إيجاباً أو سلباً. ولقد اضطررت إلى التكلم فى هذا البحث لأن بعض الطبيعيين أيقن خطأ بأنى أعتقد أن لمضى الأزمان وترادف الأعصار، الأثر الكلى والجولة الواسعة فى تغيير صفات الأنواع، على قاعدة أن صور الأحياء عامتها، كانت ممعنة فى تغاير الصفات بتأثير سنة طبيعية مؤصلة فى تضاعيف فطرتها. بيد أن مضى الأعصار وتلاحق الدهور لا يتعدى تأثيره تهيئة لظروف وظهور التغايرات المقيدة للكائنات وانتخابها انتخاباً طبيعياً واستجماعها ثم تثبيتها من طبائع الصور العضوية. ولا جرم أن لذلك أثراً بيناً، غير أنه بعيد عما يتوهمون. كذلك يعد مضى الوقت طبائع الكائنات من حيث تركيبها الآلى، إلى قبول تأثير حالات الحياة الطبيعية قبولا مباشراً».

ومن أعجب العجب ـ فى رأى «مظهر» ـ أن يعقب جمال الدين على ادعائه هذا، بأن «دارون» يعتقد بأن مرور الزمان علة لترقى الأنواع بقوله:

«ورأس القائلين بهذا القول «دارون» وقد ألف كتاباً فى بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب فى صورته بالتدريج على تتالى القرون وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ «أوران أوتان» ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول

مراتب الإنسان فكان صنف اليميم وسائر الزنوج. ومن هناك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسي».

ثم يقول: «وعلى زعم «داروين» هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكرّ الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثا».

يعقب «مظهر» على ذلك قائلا بأن جمال الدين في قولته هذه ليخلط بين قضيتين من قضايا العلوم الطبيعية، خصّ «داروين» كلا منهما بكتاب. خصّ القضية الأولى، قضية النشوء، بكتابه «أصل الأنواع»، وفيه أثبت أن العضويات تتغاير. ورد إلى ذلك السبب في نشوء الأنواع وتسلسل بعضها من بعض، وخصّ القضية الثانية، قضية أصل الإنسان، بكتابه «تسلسل الإنسان وأصله» وفيه أثبت أن الإنسان متسلسل عن صورة أحط من صورته التي نجده عليها الآن. وأن هذه الصورة تقارب أرقى صور البريمات أى القرود العليا، ومنها أوران أوتان، لا أن أصل الإنسان قرد كما كان يقول سوقة الناس في عصر «داروين»[١١٥].

أما قول جمال الدين بأن نظرية «داروين تسوق إلى الاعتقاد بجواز ان يصبح البرغوث فيلا وأن يرتد الفيل برغوثا على مر الدهور..

---

(١١٥) المرجع السابق، ص ١٩٨

هذه الأسطورة التي تبادر إلى ذهن السيد أنها من مقومات مذهب «داروين» في أصل الأنواع، لم تكن إلا خرافة نقلها بعض من لا يوثق بعلمه وتلقفها جمال الدين من أفواه الناس، ومن الصحف الإخبارية، فراح يقوض بها من مذهب «داروين» بما شاء له وهمه.

ولا جرم أن «داروين» إن قال بهذا لكانت دور المشعوذين أجدر به من مقاعد المجمع العلمي البريطاني[١١٦].

ولمن يقرأ كتاب «أصل الأنواع» مقتنع بأن هذا القول غير جدير بأن يصدر من شخص عرف ماهية المذهب ووقف على أصوله ومفصلاته، فيتعمد نقده شأن جمال الدين[١١٧].

ويقول «مظهر» في ذلك، بأنه إذا أراد أن يظهر القارئ على تلك الأخطاء التي وقع فيها جمال الدين، فإنه لا محالة مسوق إلى الكلام في أربعة مسائل متفرقة، يخرج منها القارئ بفكرة علمية تناقض ما يذهب إليه هذا الناقض تمام المناقضة. ولابد له إذا أراد ذلك أن يمهد للكلام بلمحة في تاريخ مذهب النكبات الجيولوجية. لأن القول بهذا المذهب قعد بمذهب النشوء زمانًا ما، حتى أصبح الكلام فيه توطئة أولية لمن يريد أن يعرف تاريخ هذا المذهب. ثم

(١١٦) ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٢٩

(١١٧) نفس المرجع السابق، ص ١٩٩

يعقب على ذلك بفصل مستفيض فى ماهى الحفريات؟ وما هى علاقتها ببقية العلوم الطبيعية بفروعها المختلفة، وذلك ليتسنى له تفصيل حقيقة العلاقة الواقعة بين مذهب النشوء وبين علمى الجيولوجيا والحفريات وإثبات تسلسل الصور الحية من البحث فيهما، حتى ينتهى بالحلقة التى تربط بين الفقاريات واللافقاريات، معقبًا على ذلك بما له علاقة بمذهب «داروين» من المباحث الطبيعية وأوجه النقد الحديث.

وهذا ما فعله «مظهر» فعلا، فبحث هذه المسائل معتمداً على أوثق المصادر العلمية وأصح المآخذ الذائعة فى هذا العصر.

يعقد «مظهر» فصلا يتناول فيه تقلب الرأى فى علم الجيولوجيا، وكيف انتهت معارك الفكر الأوروبى فى أواخر العقد الثالث من القرن التاسع عشر بانتصار مذهب النشوء، وكيف أن علم الجيولوجيا قد دلَّ على قدم الأنواع وأثبت تسلسلها، وأنه لم يكشف عن بطلان ذلك القول كما يدعى جمال الدين.

ولاريب أن علم الجيولوجيا ذا صلة بالبحث فيما تحويه الطبقات الأرضية من الحفريات، وهى صور الحيوانات التى عاشت فى الأزمان الأولى ثم انقرضت وانطمرت فى الطبقات حيث تحجرت وحفظت هياكلها أو بقاياها.

لذلك يعقب.. «مظهر» هذا الفصل بفصل يقول فى افتتاحه:

«.. لذلك نعقب بهذا الفصل باحثين فى ماهية الحفريات، وكيف يثبت بحثها أن الأنواع قديمة، لا بالمعنى الذى يدركه قدماء الفلاسفة، بل بالمعنى الذى يدركه علماء الأزمان الحديثة، إذ يقصدون بقدم الأنواع نشوء بعضها من بعض على تتالى الأجيال وتلاحق الأحقاب»(١١٨).

ويقول جمال الدين فى رسالته:

«.. ولما كشفت علوم الجيولوچيا عن بطلان القول بقدم الأنواع رجع متأخرو الماديين إلى القول بالحدوث».

ويعلق «مظهر»، بأن العالم «همبولد» يقول أن الأنواع التى تعمر الأرض الآن من حيوان ونبات لا تقل عن ٣٢٠,٠٠٠ عدداً. ويقول آخرون مثل «كربنتر» وغيره من الباحثين، أنها تبلغ مليونين. فإذا أضفنا إلى ذلك الأنواع التى عمرت الأرض خلال الأعصر الجيولوچية الماضية وانقرضت خلال توالى الأحقاب، فلا يقل عدد الأنواع التى عمرت الأرض والتى تعمرها فى هذا الزمان عن عشرة ملايين.

فهل خلقت هذه الأنواع مستقلة بين فترات الزمان المتلاحقة، أم نشأت بالتسلسل تدرجاً بعضها من بعض على مرّ الدهور؟

(١١٨) ملقى السبيل، ص ٢١٣. وراجع بالتفصيل من ص ١٩٦ إلى ص ٢٤٤.

إن القائلين بالخلق المستقل لم يقعوا على برهان يؤيدون به رأيهم إلا القول بأنهم لم يعرفوا فى تقاليد العصور التى وصلت إليهم أخبارها أن نوعًا قدأنتج بالنشوء نوعًا أو تنوعًا آخر، وأنه يبعد على العقل أن يسلم بنظرية تغاير الأنواع.

وزعمهم هذا على بعده عن الحقيقة والنظر الفلسفى العميق، مدحوض بنفس استنتاجهم..

فإذا سألتهم كيف خلقت الأنواع مستقلةً خلال فترات الزمان والمشاهدة تدل على نقيض ذلك؟ ثنوا إليك صدورهم ليستخفوا منك.

على أن علم الجيولوچيا ليدل على أن الحيوانات قد تعاقبت فى الوجود على سطح هذا السيار. وما قوام علم الچيولوچيا إلا البحث فى طبقات الأرض التى يتكون منها سطح هذا السيار، وعلاقته بتاريخ الحيوانات والنباتات التى عاشت وانقرضت على مر الأدوار الزمانية المتلاحقة.

فإذا تيسر لنا أن نثبت من طريق البحث فى طبقات الأرض وتاريخ العضويات التى عمرتها، أن الحيوانات والنباتات قد تعاقبت فى الوجود، رجح لدينا القول بأن الأنواع لم تخلق مستقلة منذ البدء، بل تسلسل بعضها من بعض على مر الأزمان، على النقيض مما قضى

به جمال الدين في كلمته السابقة.

ويسترسل «مظهر» بمنهجه المعتاد، حتى يصل بنا إلى أنه لا مشاحة في أن أول ما نبّه الأذهان إلى القول بمذهب النشوء ما ألفاه الباحثون من تدرج صُور الحيوانات والنباتات على هذا الترتيب المحكم، ومعرفة أن السبب في مشابهة الحيوانات الحالية لما انقرض خلال العصور الغابرة، نتيجة تسلسلها بعضها عن بعض خلال تكون طبقات الأرض، أن حيوانات كل زمن من الأزمان قد ورث صفات الصور التي سبقتها في الوجود. ولا تزال هذه ماضية في تأثيرها المتتابع كما كانت في الأزمان الخالية.

«... فهل خلقت الأنواع مستقلة؟

وهل كشفت علوم الجيولوجيا عن بطلان القول بقدم الأنواع، أي بتسلسلها، كما يقول السيد الأفغاني في رسالته؟

ذلك ما نترك الحكم فيه للقارئ الخبير»[١١٩].

---

(١١٩) انظر بالتفصيل: ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ٢٤٥-٢٨٤.

قال جمال الدين : «ومن واهياته ما كان يرويه «داروين» من أن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم فلما واظبوا على عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذناب.

كأنه يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته. وهل صمت هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب وما يجرون من الختان آلافًا من السنين لا يولد مولود حتى يختن. وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختوناً إلا لإعجاز».

يعلق «مظهر» على هذا قائلا، لا أعلم كيف ساغ لجمال الدين أن ينسب إلى العلامة «داروين»، وهو من أكثر علماء الأرض حذراً وأبعدهم استعماقًا فى النظر الاختبارى، أنه جزم بأن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم فلما واظبوا على عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذناب، ثم يعقب على ذلك بقوله كأنه يقول ـ أى داروين ـ حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته.

ولست أدرى كيف يسيغ لنفسه أن ينعت داروين بالوهن فى الرأى والجهل والجرى وراء الأساطير فى نقد لم يقم عند السيد جمال الدين من علم بمفصلاته إلا قوله «وهل صمت هذا المسكين «داروين» عن سماع خبر العبرانيين والعرب وما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين لا يولد مولود حتى يختن»..

على أنه لو وقف عند هذا الحـد لكان في برهانه من الوزن العلمي قدراً يستلفت النظر. غير أنه يمشي مع الأساطير العامية ومايدعي بعضهم من القول بـ «ختان الملائكة» فاستقوت عليه وراثة التقليد فما لبث أن قال «وإلى الآن لا يولد منهم مختوناً إلا لإعجاز».

ولو صح أن هناك أطفالا يولدون مختونين لكان ذلك دليلا قيّماً على احتمال توارث الصفات المفروضة على الأعضاء بمجرد التشوه الخلقي كما يدعي «برون سكوادى» ولعجز السيد جمال الدين عن إظهار وجه الإعجاز في ميلاد طفل مختوناً، ولاستطاع الباحثون في الوراثة أن يستقروا بأدلتهم الطبيعية على إعجازه ولو استعان هو بكل من أقلتهم الأرض من المناطقة وقصر الطبيعيون برهانهم على المشاهدة وحدها.

ولست أعرف في أي كتاب من كتب العلامة دارون، وقع السيد جمال الدين على ذكر الجماعة التي كانت تقطع أذناب كلابها، فإنه لم يذكر مصدر هذه الرواية ولا محلها، وكل ما وقعت عليه في هذا الصدد كلام في آخر الجزء الأول من كتاب دارون «تأثير الإيلاف في الحيوانات والنباتات» أبدى فيه دارون كثيراً من الشك حول صحة هذه الرواية نفسها.

كما أني لست أعلم على أي البراهين العلمية الصحيحة بنى

السيد جمال الدين معتقده فى أن الختان، إن صح وقوعه طبيعيًا لا يكون إلا لإعجاز. ولعمرك لو صح إعجاز الختان فى يقين السيد جمال الدين، أفلا يصح عنده أن تكون التشوهات الخلقية الأخرى كالمسوخ ذوات الرأسين وزيادة عدد الأصابع واستسقاء الدماغ وازدواج الأطراف وغيرها، جريًا وراء زعمه، أبلغ فى الإعجاز وأشد نيلا من الأنفس فى العظة والاعتبار؟

على أن كلا الأمرين اللذين ادعاهما السيد جمال الدين لا يزالان رهن التحقيق العلمى، فلا قطع أذناب الكلاب أورث جيلا منها فقد الأذناب، ولا الختان الطبيعى قد ثبت صحته بالطرق العلمية.

ولقد قال داروين فى كتابه «أصل الأنواع» فصل ٥ ص ٢٦٦ من النسخة العربية: « ـ إن ما رواه «برون سكوارى» » ـ من الحالات وما لاحظه من المشاهدات فى خنازير غينيا وتوارثها من الصفات ما يحدث بتأثير التجارب العلمية فيها، أمر يسوقنا إلى الركون إلى الحيطة قبل الحكم فى إثبات ذلك الأمر أو نفيه.

ولذا كان من أقرب الأشياء إلى الحيطة والحذر العلمى، القول بأن فقدان الأنتيوخس أرساغه وكونها أثرية فى أجناس آخر هو الإغفال، وأن ليس لتوارث التشوهات الحادثة فيها من أثر».

وأحرى بمن يقول هذا القول أن لا يعتقد بأن جيلا من الكلاب فقد أذنابه لمجرد المثابرة على قطع أذناب توالداته زمانًا ما»(١٢٠).

وإننا لنكتفي بتلك الأمثلة السابقة من انتقادات «إسماعيل مظهر» لجمال الدين ورسالته، وهذه الأمثلة ليست إلا جزءًا من كثير، ولمن شاء أن يراجع الكتاب فهو يكاد أن يكون قد خصص برمته ـ كما أشرنا من قبل ـ لنقد جمال الدين، وإننا لنرجو أن تكون تلك الأمثلة قد أفلحت في التعبير عن منحى «مظهر» في التفكير ومنهجيته في النقد من ناحية، وعن مدى خطورة هذا الكتاب وأهميته التي أغفلها الباحثون من ناحية أخرى.

وعلى ضوء كل ما سبق، ما هي محصلة موقف جمال الدين ورسالته بعامة من الموقف العلمي الطبيعي بخاصة، ومن أفكار «داروين» بوجه أخص.

لقد هاجم جمال الدين الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أن يعتبره ضد الإيمان مناقضًا للدين ومعارضًا للألوهية، أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة بل ويحكم تصورًا دينيًا تقليديًا شائعًا على أحدث النظريات العلمية في عصره، أعني مذهب التطور، فجمال الدين من هذه الناحية وهو يمثل أول ثورة فكرية

(١٢٠) ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٢١-١٢٢.

إسلامية في العصر الحديث مازال مشوبا بالتفكير الديني التقليدي الشائع، ومازالت مشكلته هي الإيمان والعلم، الإيمان لأنه سليل العصر والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر[١٢١].

إن القارئ الخبير ليدرك أن هذه الرسالة لم توضع إلا نقضا للمذهب القائل بمحو الأديان ووضع أساس الإباحة والاشتراك في الأموال والأبضاع بين الناس عامة، ومن طريق النظر في نقض هذا الرأي، الذي لم يقم عليه مذهب فلسفي عملي منذ كان للفلسفة في الدنيا وجود، حمل جمال الدين على الماديين، ولو لم يكن في فلسفتهم شيء من تلك الإباحة التي يحدها في رسالته تلك الحدود، وطعن على مذهب «دارون» وسفَّه آراءه، بل تعدى ذلك إلى الطعن في عقليته لاحتمال أن يكون لمذهبه في «أصل الأنواع» علاقة بالإباحة الاجتماعية التي يكرهها الدين، ويمقتها الله، متخذا من أقاصيص بعض الرواة قصصا رووها عن هذه العلاقة لا تجد لها أثر في مذهبه أو كتبه التي خطتها براعته[١٢٢].

لا، لا ينبغي - بل لا يجوز أن يؤخذ رد جمال الدين كماتؤخذ ردود العلماء بعضهم على بعض، لأنه رد خطابي صادر عن موقف

---

(١٢١) د. حسن حنفي، قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص ٩٧.

(١٢٢) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١١٦-١١٧.

وجدانى رافض، ليخاطب به جمهوراً هو بدوره يقف موقفاً وجدانياً رافضاً بالنسبة إلى الثقافة الوافدة من الغرب الحديث، فلو نظرنا إلى الموقف كله على أنه موقف وطنى قومى ينشد التمييز من الغرب المهاجم بعلمه وبقوته، فقد كسب جمال الدين ما أراد، لكننا لو نظرنا إليه على أنه رد علمى على نظرية علمية، لما ترددنا فى القول بأنه قد خسر المعركة، وترك النصر لخصومه(١٢٣).

(١٢٣) د. زكى نجيب محمود، وجهة نظر، مرجع سابق، ص ١٢.

(ب) بصدد الشق الاجتماعي والسياسي:

لم يسلم موقف جمال الدين من النظريات الاجتماعية والسياسية بدوره من النقد، مثل مثل موقفه من الآراء الطبيعية والمادية، وبذا يكون النقد قد شمل موقف جمال الدين برمته من المذهب المادى فى عصره.

وأن عجز جمل الدين عن التفرقة بين الأبيقوريين والماديين، قد أوقعه فى الخلط أيضاً هنا، كما أدى به إلى ذات الموقف بصدد الشق العلمى الطبيعى.. فطريقة النظر الميتافيزيقى الغيبى، التى عكف عليها جمال الدين، حدت به إلى توجيه أفكاره، ونقده إلى وجهة واحدة، ساقته إلى الدفاع عن الفكرة الدينية، وتحددت هذه الفكرة عنده بالدفاع عن الدين الإسلامى، ودليل ذلك أنه ما كاد يفرغ جعبته فى الرد على الدهريين، حتى زاد إلى تلك الرسالة نبذة طويلة قصرها على البحث فى أن الدين الإسلامى أفضل الأديان. وذلك هو ما حدى به إلى مطاردة كل الأفكار الأخرى التى لا تجد لها من علاقة بالدين.

فإننا إن تمحلنا للسيد جمال الدين العذر فى الحملة على المادية لأن للفكرة الأبيقورية صلة بها، فأى الأسباب نتتحلها عذراً له فى قيامه ضد مذاهب الاجتماعيين أو الاشتراكيين، أو نظرية «داروين» فى أصل الأنواع، أو فكرة «روسو» فى «العقد

الاجتماعى»، أو مذهب «فولتير» فى فلسفة التاريخ؟

دارت أفكار جمال الدين حول دائرة واحدة متصلة الأطراف.. لأن بعض الأجتماعيين قد تطرف فى آرائه إلى القول بالاشتراكية المتطرفة أو الشيوعية التى تكرهها الأديان، يقضى السيد على كل مذاهب الاجتماعيين بالفساد، حتى من قال منهم بأن الفكرة الدينية ضرورة اجتماعية لبنى آدم؟

ألأن «داروين» لم يقل بالخلق المستقل مشايعة لظاهر الأديان يقضى على مذهبه بأنه من خرافات الواضعين وسخافات المشعوذين؟

ألأن «روسو» حمل على الدين متأثراً بثورات القرون الوسطى وتحدى الكنيسة للعلم فى العصور المظلمة، ننكر عليه أثره فى بث فكرة العقد الاجتماعى، وما كان لها من أثر فى تطور الأفكار؟ أم لأنه كتب «الاعترافات» ننسى فضل مذهبه فى التربية؟

أفلا يكون من العبث أن ننزل «فولتير» منزلة السوقة لأنه اتبع طريقة النقد الحر فى بحث الدين، ونغفل له أثره فى وضع فلسفة التاريخ، لأنه حمل على أفكار الكنيسة أو غيرها[١٢٤].

وإذا كانت الأساليب الإنشائية هى الطابع المميز لتفكير جمال الدين، فإنه يضيف السجع على الإنشاء ليذكرنا بفتاوى ابن الصلاح

(١٢٤) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٤٤-١٤٥.

فى تحريم العلوم الفلسفية، حين يقول مهاجماً فلاسفة التنوير «كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم وصدعاً متفاقماً فى بنية جيرانهم، يميتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون ألم فى الأرواح بآرائهم ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رزئت بهم أمة ولا منى بشرهم جيل إلا انتكث فتله وسقط عرشه...»

فمثل هذا السجع الفكرى لا يشير إلى نظريات فلاسفة التنوير فى شيء فضلا عن أنه لا ينطبق مطلقًا على ما قاموا به من إعمال للعقل واعتماد على الحس ودعوة للنظم الديموقراطية ونقد لحكم الملوك والنبلاء وإيمان بالطبيعة، ولا يفيد مثل هذا السجع العقلى فى تحليل نظريات «العقد الاجتماعى» أو «روح القوانين» أو فى «فلسفة التاريخ»[(١٢٥)].

يهاجم جمال الدين الاتجاهات الدينية الطبيعية ذات المضمون الاجتماعى والسياسى أي على حد قوله : السوسياليست (الاجتماعيون) والكومونيست (الاشتراكيون أو الشيوعيون) والنهيلست (العدمويين) فيتصور أن الشيوعية هى شيوعية فى الملكية أى استيلاء كل فرد على ما يملك الآخر أو شيوعية النساء والقضاء على نظام الأسرة أو شيوعية الأخلاق والقضاء على القيم والمبادئ الخلقية أى أنه يجعل الشيوعية والإباحية مترادفين، أن يكون كل

(١٢٥) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص ٩٣.

مشاع على الشيوع، إلى آخر هذه التصورت التى تروج لها كتب الدرجة العاشرة ليشمئز الناس.

كما يتهم جمال الدين الاشتراكيين بأنهم يدعون أنهم محبوا الفقراء والضعفاء وينكر عليهم ثورتهم الاجتماعية.

على حين أن تاريخ المذاهب الاشتراكية غنى بالتعريف عن نفسه بعد أن أصبحت نظامًا لأكثر من نصف سكان الأرض. وقد أنكر جمال الدين هذه المذاهب لأنها لم تتم باسم الدين، وهو لا يعلم أن الدين الرسمى كان فى معظم البلاد الغربية متواطئًا مع الرأسمالية والإقطاع.

وهو يلتجئ إلى الصور التقليدية للتفكير الدينى الشائع الذى تروج له النظم الرأسمالية، وبالتالى يدعو المفكر إلى الله وهو يقصد رأس المال وينادى بالامتياز وهو يؤسس الطبقة الاجتماعية، لذلك ينتقد جمال الدين الاشتراكيين لأن غايتهم رفع الامتيازات الإنسانية كافة، إنه يدافع عن الدين فى صورة الملكية(١٢٦).

لا جرم أننا إذا قضينا برأى جمال الدين، نكون قد تابعناه فى طريقته، طريقة التقليد الشكى، ونبذنا طريقة النقد التحليلى، التى تلزمنا أن ننظر فى الأعمال وحركات الفكر، لا من جهة آثارها

---

(١٢٦) راجع : د. حسن حنفى ، قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص ١٠٠.

الفردية، بل من جهة آثارها العامة.

ينظر جمال الدين فى آثار العقول نظرة مقصورة على متجهها كما تكونت في عقلية الواضع نفسه، لا إلى آثار منتجات الفكر فى حركة الجماعات فى حياتها العامة.

فإن العصر الذى تقدم عصر «فولتير» وذاعت فيه آراء أصحاب الموسوعات «الانسيكلوبيديين»، «ديدرو» وأصحابه، كان عصر خروج على الدين، عصر قضى فيه «ديدرو» بأن الأصل فى الإنسان الخير، على الضد مما تقضى به مذاهب الأديان العظمى، من أن الأصل فى الإنسان الشر، باعتبار خطيئته الأولى، عصر تساءل فيه «ديدرو»، وتابعه فى تساؤله المفكرون، هل فى مستطاع بشر فان، أن يوجه لله من شر غير محدود الأثر، ليستحق بذلك عقاباً أبدياً، متى كان العدل أن تكونالعقوبة بحسب الشر الحادث من مرتكبها؟

فهل كان من أثر ذلك أن انتقض نظام الاجتماع وراح الناس يقولون بالتشارك فى الأموال والأبضاع.

لم يكن شيء من هذا، بل كان من وراء ذلك أن ذاعت فى فرنسا مذاهب إن استغرقت فى المادية وانغمست فى الحس الصرف، فإنها اقترنت بمذاهب هى خير ما أنبتت الأفكار الإنسانية من المذاهب فى شريعة الاداب.

كذلك كان الحال فى «روسو» فإنه قد قضى فى أول رسالة نال

عليها جائزة كلية «ديجون» عام ١٧٥٠ بأن المدنية خطأ وأن الإنسان سائر إلى الانحلال والفساد لا إلى التقدم والارتقاء!!

وبث هذه الفكرة يعد أخطر على نظام الجماعات، من فكرة مقاومة الأديان، لأننا إذا عرفنا أن الأديان بما فيها من مبادئ الإصلاح، وأن الأفكار الفلسفية والعلمية والفنون والآداب التى ذاعت لعهد «روسو» لم تؤثر فى الحيوان الناطق من أثر يسوقه إلى الارتقاء المدنى، فعلى أى شىء نبقى، وعلى أى عهد لشريعة الآداب نعكف وعلى أى أمل فى مستقبل نوعنا نعمل ونجاهد فى سبيل الأجيال القادمة؟

لقد بنيت هذه الفكرة على أساس أن القدماء أقوى من المحدثين تفكيراً أو أقرب إلى مناهج الطبيعة، غير أن الناس لم يلبثوا إلا قرناً ونيفاً حتى دعم مذهب النشوء الحديث، فثبت للباحثين أن الإنسان يرتقى ويتقدم وأن الفرق بين المحدثين والقدماء عظيم من حيث المجموع ومن حيث الأفراد، إذ أغضضنا الطرف عن الشعب اليونانى القديم.

فهل لنا أن نحكم على فكرة «روسو» بأنها فكرة منبوذة لا غير باعتبارها فكرة رجعية، من غير أن نقدر نتائجها العامة التى أحدثتها فى عالم الفكر، ونكون فى حكمنا منصفين؟(١٢٧)

(١٢٧) انظر: إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، ص ١٤٥-١٤٦.

ينكر جمال الدين على فلاسفة التنوير وعلى رأسهم فولتير وروسو موقفهما الطبيعى ومضمونه الاجتماعى والسياسى، ولا أحد ينكر على فلاسفة التنوير رسالتهم فى تنوير العقول ضد العقائد الزائفة وفى دعوتهم الاجتماعية التى مهدت للثورة الفرنسية بعدهم.

لقد نشأ الاتجاه الطبيعى فى الفلسفة الحديثة ثورة على الاتجاهات الروحية الزائفة التى هى فى حقيقتها مادية مقنعة كما هو واضح فى اللاهوت العقائدى فى المسيحية وعند مشبهى المسلمين، فظهر الموقف الطبيعى لدى «سبينوزا» كرد فعل على ثنائية «ديكارت» التقليدية، وظهر مؤلهة الطبيعة من أمثال «فولتير»، و«روسو» كرد فعل على التشبيه والتجسيم فى اللاهوت التقليدى وكرد فعل على التصور المثالى الدينى لله الذى يعتبروه ماهية كما هو الحال عند «ديكارت» أو الذى يعتبره مجرد مطلب خلقى أو تقوى باطنية كما هو الحال عند «كانط»، وبالتالى استطاع فلاسفة التنوير الجمع بين الله والعالم، بين الوحى والطبيعة البشرية أو بين العقل والحس وكانت الطبيعة هى الإطار الشامل لكل ذلك.

ومن ناحية أخرى أخذ الموقف الطبيعى فى القرن الثامن عشر فى فرنسا مضموناً سياسياً فأصبح جزءاً من الثورة الفرنسية.

فإذا كان الوحى هو ما فيه مصلحة البشر يكون فولتير وروسو أنبياء العصر الحديث الذين رفضوا كل ألوان الظلم الاجتماعى

وساهموا فى القضاء على طبقة النبلاء والأشراف والذين قضوا على الحكم الملكى ودعوا إلى الحكم النيابى.

أما جمال الدين فيرى أن فولتير وروسو قد تسترا تحت رداء الثورة الاجتماعية، بزعم حماية العدل وقهر الظلم وهداية العقول الضالة، مع أنهما رفضا التشبيه والتجسيم ولم يتهكما على الدين بل على الكهنوت، ولم ينكروا الله بل الوثنية.

ويدمغ جمال الدين الثورة الفرنسية التى نشأت بعد ذلك، لأن الأضاليل التى بثها هذان الدهريان هى التى أضرمتها، ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هذه الأضاليل..

وأخيراً يجعل جمال الدين الموقف الطبيعى داعيًا للركود والخمول مع أن معظم المذاهب التى خرجت منه مثل الماركسية تدعو للنضال، وأن المذاهب القائمة على التصور الدينى التقليدى للعالم (ثنائية الروح والطبيعة) هى أدعى للخمول والركود لأن الإيمان بالروح المفارقة يعطى الاطمئنان وسلب الطبيعة يوحى بالعجز، وقد يكون هذا من أسباب انهيار المسلمين حاليًا. وأن دعوة جمال الدين إلى تحرير الأرض لأقرب إلى دعوة الروح إلى الطبيعة، وإن لم يكن قد دعا إلى ذلك على المستوى النظرى..

ويجعل جمال الدين صاحب الموقف الطبيعى-حريصًا على

الحياة الدنيئة لدرجة الوقوع فى هاوية الذل. وقد رأينا أن الذين يحرصون على الحياة هم المتاضلون من أجلها، والذين يعون بالناس وبالأرض هم أكثر الناس التزامًا بالموقف الطبيعى، كما وضح ذلك فى حركات التحرير الأخيرة فى فيتنام وأمريكا اللاتينية والثورات الوطنية فى أفريقيا..

أما الاتجاه العدمى الذى يمثله «نيتشه» فيذكره جمال الدين كأحد المواقف الطبيعية الهدامة، مع أنه نشأ ردًا على القيم الزائفة فى المجتمع الرأسمالى، بحيث أن قلب القيم عند «نيتشه» هو إعادة بناء قيم جديدة[١٢٨].

(١٢٨) انظر: د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠١.

خاتمـــة ونتائـــج

١ ـ إن خلفية الرسالة، والظروف المحيطة بكتابتها، توضح لنا أن الدافع لكتابتها ـ على خلاف ما هو شائع ـ إنما كان دافعاً سياسياً بالدرجة الأولى.

٢ ـ يتسم موقف جمال الدين بالغرابة والغموض بصدد الدهريين الذين يخاطبهم، فعلى الرغم من أنه يذكر في «العروة الوثقى» أنه يهدف إلى الرد عليه «النتشريين» الهنديين، فهو لا يذكرهم بالتحديد في صلب الرسالة.

٣ ـ نحن لا نتفق مع تلك المحاولات ـ مثل ما ذهب إليه أستاذنا المرحوم د. محمود قاسم في محاولة إضفاء ثوب علمى فضفاض على جمال الدن، في الواقع هو لا يطيقه، كما اتضح ذلك من تقييم الرسالة ونقدها.

٤ ـ ليس من الإنصاف أن نجد جمال الدين يتناول موضوعه تناول «الأديب» لا تناول «العالم»، ثم نصر مع ذلك على نقده بنظرة العلماء المتخصصين، ولو فعلنا ذل لما ثبتت رسالة الرد على الدهريين لحظة أمام النقد.

فلا يجوز أن يؤخذ رد جمال الدين كما تؤخذ ردود العلماء بعضهم على بعض، لأنه رد خطابى صادر عن موقف وجدانى رافض ليخاطب به جمهوراً هو بدوره يقف موقفاً وجدانياً رافضاً بالنسبة إلى الثقافة الوافدة من الغرب الحديث، فلو نظرنا إلى الموقف كله على أنه

موقف وطني قومي ينشد التمييز من الغرب الهاجم بعلمه وقوته، فقد كسب جمال الدين ما أراد، لكننا لو نظرنا إليه على أنه ردعلمى على نظرية علمية، لما ترددنا في القول بأنه قد خسر المعركة، وترك النصر لخصومه.

٥ ـ يجب علينا أن أن نفرق تمامًا بين الحركات الإصلاحية، والنهضة العلمية؛ فإذا كانت الأولى تعتمد على قوة الكلمة، فالثانية تقوم على قوة التحليل.

ودائمًا ما ترتبط باليقظة والحماس والانفعال، أساليب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستعارة، فيصبح الخطيب هو العالم أو السياسى.

وجمال الدين كثيراً ما يستخدم المقدمات الخطبية ـ على حد تعبير ابن رشد ـ كمسلمات يبنى عليها دفاعه أو هجومه، والأساليب الإنشائية هي الطابع المميز لتفكيره، وهو يلجأ إلى كل أساليب الخطابة خاصة إثارة اشمئزاز القراء ممن يريد مهاجمتهم بالالتجاء إلى عواطفهم وأخلاقياتهم، وأيضاً يستخدم أسلوب التشبيه الحسى وهو أسلوب الجمهور لا النظار كما قال الإسلاميون من قبل.

٦ ـ إن رسالة «الرد على الدهريين» وإن كانت العمل الفلسفى الوحيدالمتكامل لجمال الدين ينتقد ما يسميهم بالنيتشريين والسوسياليست والكمونيست والنهيليست على أنها مذاهب

تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان والثواب والعقاب، لذا فهم فى ضلال.

وهو لا يهاجم الموقف الطبيعى إلا لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان ومناقضاً للدين وجاحداً للألوهية.

إلا أن جمال الدين قد جانب الصواب فى ذلك كله، ومكمن الخطأ هو فى تطبيق التصور الدينى التقليدى للعالم على النظرة العلمية، وبالتالى يكون أى تصور آخر للطبيعة يكفل لها الاستقلال والفاعلية، تصوراً خارجاً على الدين، على حين أن الطبيعة ليس فيها كفر أو إيمان، كما أن العلم ليس فيه هداية أو ضلال.

إن جمال الدين يحكم مقاييس الدين فى موضوعات علمية صرفة، بل ويحكم تصوراً دينيًا شائعًا تقليدياً على أحدث النظريات العلمية فى عصره، وهى مذهب التطور، وهو ما لا يستقيم مع النظر الصحيح.

٧ ـ إذا كان «محمد إقبال» قد حاول الإيهام بأن لجمال الدين ـ مثلما كان لديه هو ذاته ـ النظر الشاقب فى تفهم المعنى الداخلى للتفكير الإسلامى والحياة الإسلامية، بما يمكنه أن يعيد النظر فى النظام الإسلامى وتركيبه، فلا يمكن تقبل ذلك بسهولة..

فالمؤلف الوحيد الذى وضعه جمال الدين «الرد على الدهريين»، يدل على أنه لا يتمتع بتلك الطاقات الفكرية التي نسبها إقبال إليه..

وعلى الجملة، فإن جمال الدين لا يبرز حقاً كمفكر نظامى أو متكلم مفوه، فمؤلفه الوحيد المنشور «الرد على الدهريين»، ليس إلا عملا ظرفياً ينقصه العمق والتبحر نظير أمثاله من المؤلفات الجدلية.

المراجـــــع

أولا : المراجع العربية.

ثانيا: المعاجم والموسوعات.

ثالثا: الدوريات.

رابعا : المراجع الأجنبية.

أولا : المراجع العربية

١ ـ د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط٢، دار المعارف بمصر ١٩٦٨.

٢ ـ أبو خلدون ساطع الحصرى، ما هى القومية، ط١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٩.

٣ ـ أجنتس جولد تسيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمه. د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجى ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٥٥.

٤ ـ أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٩.

٥ ـ د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١.

٦ ـ ــــــــــــــ ، تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٣.

٧ـ د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، أفكار جمال الدين الأفغانى السياسية، (دراسة فى : المجلة التاريخية المصرية، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، ا لمجلدان التاسع والعاشر، ١٩٦٠-١٩٦٢).

٨ ـ د. أحمد محمود صبحى، بعض جوانب التجديد فى الفكر الإسلامى.

٩ ـ إسماعيل مظهر، ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث، المكتبة ا لعصرية بالقاهرة، القاهرة ١٩٢٦.

١٠ ـ د. أنور عبد الملك، الفكر العربى فى معركة النهضة، ترجمة،بدر الدين عرودكى (دار الآداب، بيروت ١٩٧٤).

١١ ـ آلما وتلين، عبد الحميد ظل الله فى الأرض، ترجمة: راسم رشدى (دار النيل للطباعة بمصر، ١٩٥٠).

١٢ ـ إلياس مرقص، نقد الفكر القومى، ج١، ساطع الحصرى، ط١، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦.

١٣ ـ د. بطرس بطرس غالى ود. محمود خير عيسى، المدخل فى علم السياسة، ط٥، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦.

١٤ ـ د. توفيق الطويل، العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، ط١ ، دارالنهضة العربية، القاهرة، د.ت.

١٥ ـ جرجى زيدان، بناء النهضة العربية، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

١٦ ـ ______________ ، مشاهير الشرق، دار الهلال، القاهرة، د.ت.

١٧ ـ جمال الدين الأفغانى، الرد على الدهريين، ترجمة (الشيخ محمد عبده)، القاهرة ١٩٠٣.

١٨ ـ ______________، العروة الوثقى، بالاشتراك مع «الشيخ محمد عبده»، دار البستانى، القاهرة ١٩٥٧.

١٩ ـ جورج بوليتزر، المادية والمثالية فى الفلسفة، ترجمة: إسماعيل المهدوى.

٢٠ ـ د. حسن حنفى حسنين، قضايا معاصرة فى فكرنا المعاصر، ط١ ، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧.

٢١ ـ د. حسن شحاتة سعفان، علم الإنسان، مكتبة العرفان، بيروت، ١٩٦٦.

٢٢ ـ د. حسين فوزى النجار، السياسة والاستراتيجية فى الشرق الأوسط، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٣.

٢٣ ـ د. خليل عبد الحميد عبد العال، دراسات فى تاريخ الدول الإسلامية الحديثة والمعاصرة، الإسكندرية ١٩٧٥.

٢٤ ـ رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام ، الجزء الأول، مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣١.

٢٥ ـ د. زكى نجيب محمود، فلسفة وفن، ط١ ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٢.

٢٦ ـ ــــــــــــــــ ، وجهة نظر ، ط١ ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٧.

٢٧ ـ ــــــــــــــــ ، هموم المثقفين، ط١ ، دار الشروق، بيروت ١٩٨١.

٢٨ ـ د. عادل العوا، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦١.

٢٩ - عباس محمود العقاد، على الأثير، دار الفكر العربى، القاهرة، د.ت.

٣٠ - د. عبد الحميد متولى، أزمة الفكر السياسى الإسلامى الحديث: مظاهرها - أسبابها - علاجها، ط٢ ، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٥.

٣١ - عبد الرحمن الرافعى، جمال الدين الأفغانى باعث نهضة الشرق ١٨٣٨-١٨٩٧ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦١ .

٣٢ - عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر سنة ١٩١٨ إلى ١٩٣٦ ، دارالكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨ .

٣٣ - عبد القادر المغربى، جمال الدين الأفغانى.. ذكريات وأحاديث، ط٢ ، سلسلة اقرأ، دار المعارف بمصر، د.ت.

٣٤ - عبد المتعال الصعيدى، المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر الهجرى، ط٢ ، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، القاهرة ١٩٦٢.

٣٥ - د. عبد النعيم محمد حسنين، جمال الدين الأسد أبادى، «المقدمة»، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٧٣.

٣٦ - د. عبد الملك عوده، الكتلة الإسلامية (رسالة لنيل درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية من كلية التجارة جامعة القاهرة، ١٩٥٥.

٣٧ - د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية فى مصر ، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٧.

٣٨ - د. عبد الله العروى، الأيديولوچية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتانى، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٠.

٣٩ - د. عثمان أمين، رائد الفكر المصرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٥.

٤٠ - ـــــــــــــ ، رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى، دارالقلم بالقاهرة، ١٩٦٠.

٤١ - ـــــــــــــ ، تقديم وتعليق، الرد علي الدهريين لجمال الدين الأفغانى، مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد، ط٢، ١٩٥٥.

٤٢ ـ د. عثمان نجاشي، الإدراك الحسي عند ابن سينا، ط٣، دار الشروق، بيروت ١٩٨٠.

٤٣ ـ د. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة (عالم المعرفة)، الكويت، يونيه (حزيران)، ١٩٨٠.

٤٤ ـ علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي ، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٦.

٤٥ ـ د. علي الدين هلال، التجديد في الفكر السياسي المصري الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧٥.

٤٦ ـ د. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ط٢ ، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٨.

٤٧ ـ فتحي الرملي، البركان الثائر: جمال الدين الأفغاني، ط١ ، دار الثقافة العامة، القاهرة ١٩٦٦.

٤٨ - فتحى الطوبجى، حركات الوحدة فى الوطن العربى ، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت.

٤٩ - د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث، ط١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩ .

٥٠ - فيليب حتى ، وآخرون، تاريخ العرب ، مطول، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٣ .

٥١ - قدرى حافظ طوقان، جمال الدين الأفغاني: آراؤه - كفاحه وأثره في نهضة الشرق، مطبعة بيت المقدس، القدس، ١٩٤٧ .

٥٢ - ______، مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٠ .

٥٣ - قدرى قلعجى، جمال الدين الأفغانى: حكيم الشرق، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٢ .

٥٤ - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، ومنير البلعبكى، ط٤ ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥ .

٥٥ ـ مارون عبود، جدد وقدماء، بيروت ١٩٦٢.

٥٦ ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت ١٩٧٠.

٥٧ ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت ١٩٧٠.

٥٨ ـ ـــــــــــــــــ الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط٢، دار الفكر، بيروت ١٩٦٩.

٥٩ ـ د. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥.

٦٠ ـ د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط٦، دار الفكر، بيروت ١٩٧٣.

٦١ ـ د. محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥، الكويت، نوفمبر ١٩٨٠.

٦٢ ـ محمد شفيق غربال، من زاوية القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٢.

٦٣ ـ الشيخ مصطفى عبد الرازق، ترجمة جمال الدين الأفغاني في : العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، لبنان ١٩٧٠.

٦٤ ـ د. محمد ضياء الدين الريس، الشرق الأوسط في التاريخ الحديث، ط٢، مكتبة الشباب بالقاهرة، ١٩٦٥.

٦٥ ـ محمد عبد الله عنان، تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة، دار الهلال بمصر، ١٩٢٦.

٦٦ ـ الشيخ محمد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، كتاب الهلال، أكتوبر ١٩٧٣.

٦٧ ـ محمد عمـــــارة، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨.

٦٨ ـ ــــــــــــ ، جمال الدين الأفغاني (الأعمل الكاملة)، دراسة وتحقيق، ج١، الله.. والعالم.. والإنسان، ط١، المؤسسة العربية للد'سات و'لنشر، بيروت ١٩٧٩.

٦٩ ـ محمد عمارة ، العرب والتحدى، عالم المعرفة، عدد ٢٩، الكويت، مايو ١٩٨٠.

٧٠ ـ د. محمد على أبو ريان، المدخل الإسلامى للأيديولوجية العربية، جامعة بيروت العربية، بيروت ١٩٧٩.

٧١ ـ محمد باشا المخزومى، خاطرات جمال الدين الأفغانى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧.

٧٢ ـ محمد سلام مدكور، الحكيم الثائر، جمال الدين الأفغانى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٢.

٧٣ ـ د. محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، ط٣، جزءان فى مجلد واحد، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٢.

٧٤ ـ ______________ ، الإسلام والحضارة الغربية، دار الإرشاد، بيروت ١٩٦٩.

٧٥ ـ محمود أبو رية، جمال الدين الأفغانى : تاريخه، ورسالته، ط٢، دار البنا للطباعة، القاهرة ١٩٥٩.

٧٦ ـ محمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني، نوابغ الفكر العربي، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.

٧٧ ـ ________، جمال الدين الأفغاني: تاريخه ورسالته ومبادئه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٦.

٧٨ ـ د. محمود قاسم، جمال الدين الأفغاني: حياته وفلسفته، الأنجلو المصرية، د.ت.

٧٩ ـ د. محمود كامل، الإسلام والعروبة، ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

٨٠ ـ د. منير مشابك موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣.

٨١ ـ ميرزا لطف الله خان، جمال الدين الأسد أبادى المعروف بالأفغاني، ترجمة الدكتور محمد عبد النعيم حسنين، ط١، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣.

٨٢ ـ لوثروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، تعليقات وهوامش شكيب أرسلان، ط١، القاهرة ١٩٢٥.

٨٣ ـ لويس غرديه، والأب قنواتى، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية الترجمة العربية، ج١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٦.

٨٤ ـ د. يوسف عز الدين، الاشتراكية والقومية وأثرهما فى الأدب الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

ثانياً ـ المعاجم والموسوعات:

١ ـ الموسوعة الفلسفية المعاصرة: ترجمة بإشراف د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣.

٢ ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩.

٣ ـ دائرة المعارف الإسلامية، إعداد أحمد الشنتاوى وآخرون، القاهرة ١٩٢٣.

ثالثاً ـ الدوريات:

ـ الجنان، بيروت ١٨٧٠-١٨٨٥.

ـ المنار، القاهرة ١٨٩٨-١٩٣٦.

ـ جريدة مصر.

ـ جريدة السياسة اليومية.

ـ الجامعة.

المقتطف.

ـ المجلة التاريخية المصرية.

ـ جريدة الأهرام

ـ مجلة الطليعة.

ـ مجلة الموقف العربي.

ـ Orient.

ـ J. Des Debats

رابعاً - المراجع الأجنبية:

1. Adams, C.C., Islam and Modernization in Egypt, London, 1933.

2. Al - Afghani, Jamal Al-Dn: L'Islamisme et la Science, J. des Débats, 1819, May 1883 (reprinted in Frxtr of al Radd'ala L-Dahri - yyin).

3.________________: Philosophie de L'Union Nationale, tr. M. Hendessi, Orient, vi (1958), 123-8.

4. Binder, Leonard, The Ideological Revolution in the Middle East, New York, John Wiley and Son, Inc., 1964.

5. Browne, E.G., The Persian Revolution, Cambridge, 1910.

6. Cromer, The Earl of : Modern Egypt, London 1911.

7. Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy , Columbia University Press, New York and London, 1970.

8. Gibb, H.A.R.: Modern Trends in Islam, Chicago, 1947

9. Goichon, A.M. Jamal Al - Din Al - Afghâni Refutation des Materialistes, Traduction sur La 3 édition Arab Avec Introductino et Notes.

10. Hourani, Albert, ArabicThought in the Liberal Age (London) Oxford University Press, 1967.

11. Keddie, N.R., An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyid Jamal Al-Din Al-Afghani., Berkeley, 1968.

12. Khaddurie, Majid, Political Trends in the Arab World (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1970).

13. Kedour ie, Elie: Afghani and Abduh (London: Frank Cass Co. Ltd.), 1966.

14. Nuselibeh Hazem Zaki, The idea of Arab Nationalism, Published by Cornell University Press, New York, 1956.

15. Renan, E., L'Islamism et la Science , Paris, 1883.

16. Safran, Nadav: Egypt in Search of Political Community, Cambridge: Harvard University Press, 1961.

17. Sharabi, Hisham, Arab Intellectuals and the West, The Formative Years, 1875-1914, Baltimore, 1970.

18. Sharif, M.M.: A History of Muslim Philosopy, Otto - Harrosw - itz - wiesbaden, 1963, (Volume Two), 1963.

19. Smith, Wilfred Cantwell: Islam in Modern History (Preinceton, Princeton University Press, 1956.

20. Thomson Jack,and Reischauer Robert: Modernisation of the Arab World (Princeton: Van Nostrand Company Inc., 1966.

فهرس تحليلي للمحتويات

فهرس تحليلي للمحتويات

الفصل الثالث

هذه السلسلة

هدفها العمل على خلع الأردية القديمة التي كنا ـ ولانزال ـ نرتديها حتى الآن سواء بفعل المستعمر أو المستشرق، أو حتى الجهل الذاتي الذي يدفعنا للانسياق وراء مقولات جاهزة وترديدها دونما بحث أو تمعن، مما يغرقنا في متاهة انعدام الوعي.

ولتحقيق هذا الهدف سيقوم البحث في هذه السلسلة بمعارضة المعروف ومخالفة المألوف ـ سعيا وراء هدف واحد هو: تجلي الحقيقة بوضوح.

ستقوم السلسلة بقراءة جديدة للعقل التجديدي الإسلامي كما تجلى في مشاريع التجديد لدى الأفغاني ـ محمد عبده ـ محمد اقبال.. الخ، قراءة تعتمد التحليل والفحص النقدي، كي تستند عملية اعادة بناء الذات على الواقع الفعلي أولا، قبل الوجود المأمول ثانيا.

هذا الكتاب

المادية والليبرالية: الدين والعلم.

قراءة متأنية عبر منهج تحليلي وفحص نقدي للعمل الفكري المتكامل والوحيد لجمال الدين وهو (رسالة الرد على الدهريين).

ومن خلال «تحليل المضمون» يحاول المؤلف وضع هذه الرسالة في مكانها الطبيعي من خلال محتوياتها، بالإضافة إلى رؤيتها في مرآة النقاد.

هل هي فعلا كما اعتبرها العالم الإسلامي ـ ولا يزال ـ ذلك العمل الشامخ الذي يمثل صرحا فكريا وعلميا يفخر به؟

هل حقا تمكن جمال الدين من مواجهة (داروين) وهدمه؟

هل تمكن فعلا من القد

فولتير وروسو؟